

GOVERNMENT OF INDIA
ARCHAEOLOGICAL SURVEY OF INDIA

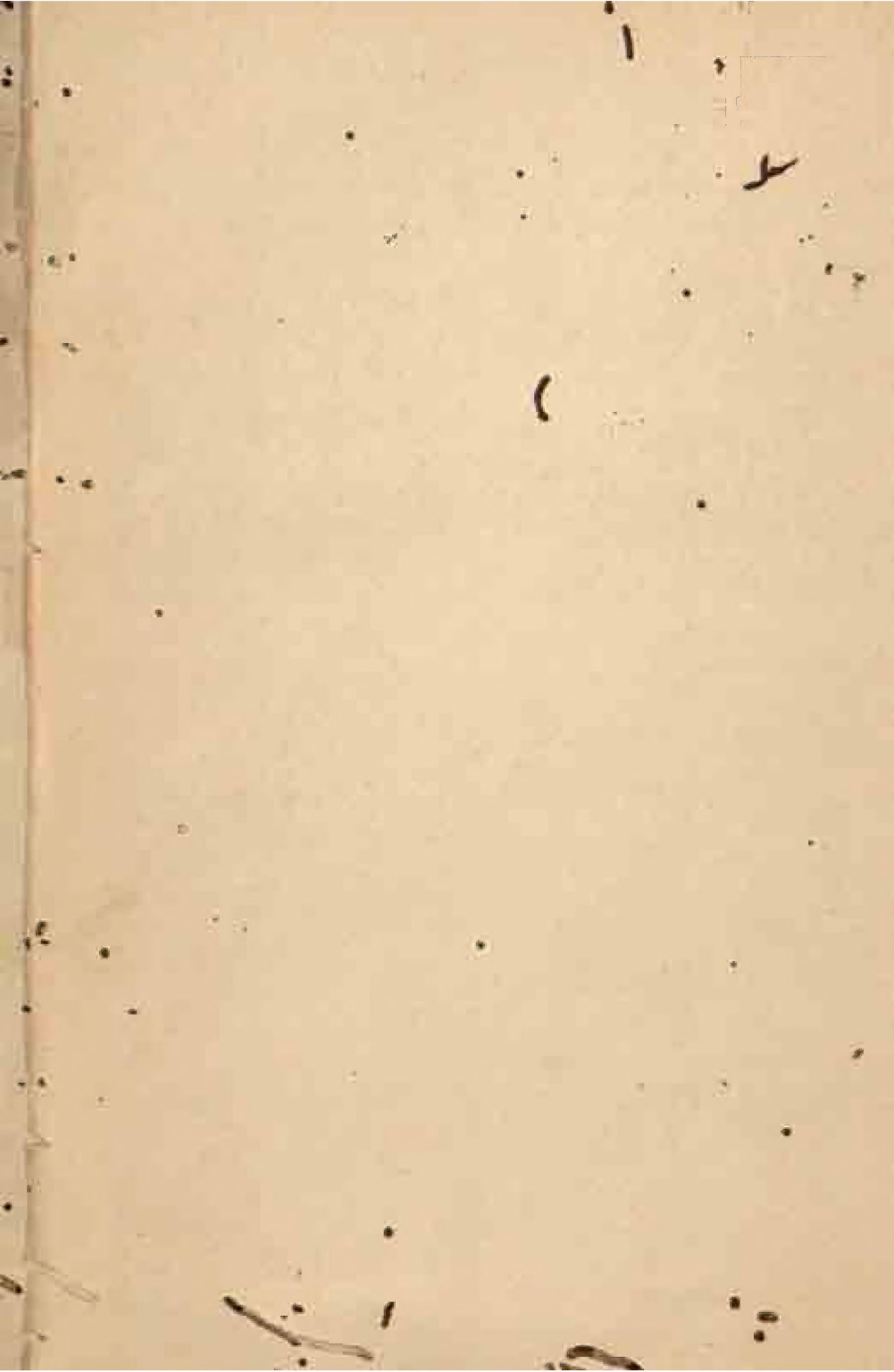
CENTRAL
ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY

ACCESSION NO. 18535

CALL No. 294.309 (Pan

D.G.A. 79





बौद्ध धर्म के विकास का इतिहास

STAMPED TO ORDER OF THE
DEPT. OF THE INTERIOR
BUREAU OF LANDS

हिन्दी-समिति-ग्रन्थमाला—७१

18535

बौद्ध धर्म के विकास का इतिहास

लेखक

डॉ० गोविन्दचन्द्र पाण्डेय



294.309

Pan

हिन्दी समिति, सूचना विभाग

उत्तर प्रदेश, लखनऊ

MUNSHI RAM MANOHAR LAL

Oriental & Foreign Book-Sellers,

P. B. 1165, Nai Sarak, DELHI-6.

प्रथम संस्करण

१९६३

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY W DELHI.

Acc. No. 1853
Date. 10.7.63
Call No. 294.309 Pan

मूल्य

बारह रुपये

१२-००

मुद्रक

नरेन्द्र भार्गव,

भार्गव प्रेस, वाराणसी

प्रकाशकीय

इसा पूर्व छठी शती का समय केवल भारत में ही नहीं, प्रायः समस्त संसार में धार्मिक सुधार एवं सक्रियता का युग माना जा सकता है। आत्मा, परमात्मा, मोक्ष या निर्वाण, सुख-दुःख के कारण, जन्म-मरण के काट आदि अनेक जटिल प्रश्नों की चर्चा चल रही थी और तरह-तरह के विचार प्रकट किये जा रहे थे। इस पुस्तक में थोड़े में इन्हीं का दिग्दर्शन करते हुए उन परिस्थितियों और घटनाओं का विवेचन किया गया है जो बौद्ध धर्म के जन्म की पृष्ठभूमि भीनी जा सकती हैं। इसमें बौद्ध धर्म के सिद्धान्तों, मान्यताओं, उपदेशों आदिके विशद वर्णन के साथ-साथ वैदिक तथा जैन धर्मों के सिद्धान्तों आदि की भी प्रसंगानुसार चर्चा की गयी है जिससे संसार के इस महान् धर्म का स्वरूप तथा उसका विकास समझने में प्रचुर सहायता मिलती है। लेखक के गंभीर अध्ययन, मनन और पांडित्यपूर्ण गवेषण की छाप पुस्तक के एक सिरे से दूसरे सिरे तक बराबर देख पड़ती है। आशा है, बौद्ध धर्म का अध्ययन करनेवाले हिन्दी के पाठक इससे अत्येष्ट मात्रा में लाभान्वित हुए बिना न रहेंगे।

ठाकुरप्रसाद सिंह

सचिव, हिन्दी समिति

Recd from Mr. S. K. Dasgupta, New Delhi, on 20.11.23 for Rs. 124.2

विषय-सूची

अध्याय १—बुद्ध और उनका युग ... १-५९

वैदिक पृष्ठभूमि—आर्येतरिय और आर्य धर्म—उपनिषदों का दार्शनिक चिन्तन; छठी शताब्दी ई० पू०—सामाजिक परिवर्तन—परिव्राजकगण—विचारमन्थन; बुद्ध की जीवनी—आकर—प्रारम्भिक जीवन और साधना—सम्बोधि और धर्मप्रचार।

अध्याय २—बौद्ध धर्म का प्रारम्भिक रूप और मूल तत्त्व ... ६०-१३१

ऐतिहासिक दृष्टिकोण—मूल देशना—आर्यसत्त्व; प्रतीत्य-समुत्पाद—मूल रूप और विकास—उत्तरकालीन व्याख्याएँ; निर्वाण—परमार्थ-सत्य—आत्मा और नैरात्म्य—परवर्ती व्याख्याएँ; मार्ग—पुरानी परम्परा—बोधिपात्रिक धर्म—ध्यान—आध्यात्मिक प्रगति।

अध्याय ३—संघ का प्रारम्भिक रूप और विकास ... १३२-१९१

आर्य संघ, 'अक्लिष्ट' समाज—गणात्मक संघटन—भिक्षुओं के नियम—प्रातिमोक्ष; प्रथम संगीति और धर्म-विनय का संग्रह; 'विनय' का युग, दूसरी संगीति; निकाय-भेद—विभिन्न परम्पराएँ—('निकायों' का विकास—प्रादेशिक भेद और विवादास्पद विषय।

अध्याय ४—बौद्ध कला और धर्म का प्रचार ... १९२-२२५

बुद्ध से अशोक तक—अशोक और तृतीय संगीति—प्रसार—बौद्ध कला का विकास।

अध्याय ५—हीनयान के सम्प्रदाय—स्थविरवाद ... २२६-२६१

इतिहास और साहित्य—अभिधर्म का उद्भव और विकास—'धम्मसंगणि' में चित्त—'पट्ठात' और पञ्चय—स्थविरवाद और अन्य निकाय—'कथावत्तु'—स्थविरवादी दर्शन।

- अध्याय ६—हीनयान के सम्प्रदाय ... २६२-२८४
 सर्वास्तिवादी—बसुबन्धु—सर्वास्तिवाद का विकास और आगम—
 वैभाषिक अभिवर्ग—वैभाषिक और सौप्रान्तिक मतवाद ।
- अध्याय ७—हीनयान के सम्प्रदाय—महासांघिक और वात्सीपुत्रीय ... २८५-३००
 महासांघिक और उनके प्रमेद—वात्सीपुत्रीय और उनके प्रमेद ।
- अध्याय ८—महायान का उद्गम और साहित्य ... ३०१-३४०
 हीनयान से सम्बन्ध, उद्भव और विकास—कर्म—महायान-साहित्य
 पूर्व-कर्म—महायान-सूत्र ।
- अध्याय ९—बुद्ध और बोधिसत्त्व का रूपांतर ... ३४१-३६४
 विकायवाद का मूल—हीनयान में बुद्ध—महायान में—बोधि-
 सत्त्व और उनकी चर्या—पारमिताएँ ।
- अध्याय १०—महायान का दर्शन—गुण्यवाद ... ३६५-३९७
 गुण्यवाद का विकास—नागार्जुन—जीवनी, कृतिर्मा और सिद्धान्त
 —आपदेव—स्वातन्त्रिक और प्रासंगिक शास्त्राएँ ।
- अध्याय ११—महायान का दर्शन—योगाचार, विज्ञानवाद ... ३९८-४५२
 मूल और प्रारम्भिक विकास—अंकावतार—मैत्रेयनाथ—असंग—
 वसुबन्धु—दिङ्नाग—धर्मकीर्ति ।
- अध्याय १२—बौद्ध धर्म की परिणति और ह्रास ... ४५३-४९२
 सद्धर्म की परिणति—काङ्ग—बौद्ध तन्त्रों का विकास—दार्शनिक
 संबंध—भारत में सद्धर्म का ह्रास ।

संकेत विवरण

अथर्व०	==अथर्ववेद संहिता
अनु०	==अनुवादक
अंगुत्तर (रो०)	==अंगुत्तरनिकाय, रोमन लिपि में सम्पादित (Pali Text Society) के द्वारा प्रकाशित।
अट्ठसालिनी (ना०)	==अट्ठसालिनी, नागरी लिपि में सम्पादित, वाफट और वाडेकर के द्वारा, १९४२।
अष्ट०, अष्टसाहस्रिका	==अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता (सं० राजेन्द्र-लाल मिश्र)।
आधारंग	==आधारंगमुक्त (शीलांक की व्याख्या के साथ, कलकत्ता, १८७९)
आपस्तम्ब	==आपस्तम्ब धर्मसूत्र (सं० बूलर, द्वितीय संस्करण)
आइ० एच० क्यू०=IHQ	==Indian Historical Quarterly
ई० आर० ई०=ERE	==Encyclopaedia of Religion and Ethics (सं० J. Hastings.)
ई०	==ईसवी बन्
ई० पू०	==ईसापूर्व
उप०, उ०	==उपनिषद्
उत्तर०	==उत्तरम्भाषण (आगमोदय समिति के द्वारा प्रकाशित)
उदा०	==उदाहरणार्थ
ऋ० सं०	==ऋग्वेदसंहिता
एस० बी० ई०=SBE	==Sacred Book of the East
ए० एस० आई०=ASI	==Archaeological Survey of India

एन० ए० एस० आइ०=MASI	=Memoir. of the Archaeological Survey of India
ऐ०	=ऐतरेयोपनिषद्
ऐ० आ०	=ऐतरेयब्राह्मण
ऐ० ब्रा०	=ऐतरेय बाह्यण
आरजिन्स आब बुद्धिज्म	=डा० गोविन्दचन्द्र पाण्डेय, Studies in the Origins of Buddhism (Allahabad, 1957).
कठ०	=कठोपनिषद्
कथा०	=कथावत्सु
का० सं०	=काठक संहिता (स्वाध्याय मंडल, औष)
कोश	=L'Abhidharmakos'a de Vasubandhu (tr. et an. par L. dela Vallee Poussin, Paris, 1923-31)
कोनाड	=Sten konows Kharosthè Inscriptions.
काम्प्रहेन्सिव हिस्टरी	=A Comprehensive History of India Vol. II (Ed. K. A. N. Sastri)
कौपीतकि०	=कौपीतकिब्राह्मणोपनिषद्
केन०	=केनोपनिषद्
खुद्क (ना०)	=खुद्कनिकाय, नागरी लिपि में सम्पादित (तालन्दा-देवनागरी-पालि-सन्ध्यामाला)
गीतम	=गीतमधर्मसूत्र (आनन्दाश्रम-संस्कृत-ग्रन्थ-माला में प्रकाशित, १९१०)
छा०	=छान्दोग्योपनिषद्
जि०	=जित्
जे० आर० ए० एस०=JRS	=Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain Ireland.
जे० ए०=JA	=Journal Asiatique
जे० ए० एस० बी०=JASB	=Journal of the Asiatic Society of Bengal.

जे० आर० ए० एस० बी० = JRASB = Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal.

जे० बी० ओ० आर० एस० =

JBORS = Journal of the Bihar Orissa Research Society.

जे० बी० बी० आर० ए० एस० =

JBBRAS = Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.

जे० बी० आर० आइ० = JGRI = Journal of the Ganganatha Jha Research Institute

जेड० डी० एम० बी० = ZDMG = Zeitschrift der deutschen Morgenlandischen Gesellschaft.

जे० पी० टी० एस० = JPTS = Journal of the Pali Text Society.

जे० डी० एल० = JDL = Journal of the Department of Letters.

जातक (ना०) = जातकदठकथा, भाग १ (काशी, १९५१)

जातक० = Jatakattavannana (लकन, १८७७-९७)
(Ed Eausbëll)

तै० = तैत्तिरीयोपनिषद्

तै० आ० = तैत्तिरीयारण्यक (आनन्दाश्रमीय संस्करण)

तै० बा० = तैत्तिरीय ब्राह्मण

ताण्ड्य० = ताण्ड्यमहाब्राह्मण (बीशम्बा का संस्करण)

तारानाथ = A. Schiefner (अनु०) Taranathas
Geschichte des Buddhism in Indian
(St. Petersburg, 1867)

तकाकुसु, इ-चिंग = J. Takakusu, A Record of the
Buddhist Religion as practised in
India and the Malaya Archipelago
by I-tsing (Oxford, 1896).

तु० = तुलनीय

विशिका	= ब्र० विशतिका
दीप (ता०)	= दीपनिकाय, नागरी लिपि में सम्पादित (भालन्दा- देवनागरी-पालि-ग्रन्थमाला में प्रकाशित)
दीप (रो०)	= दीपनिकाय, रोमन-लिपि में सम्पादित (पी० टी० एस० के द्वारा प्रकाशित)
दे०	= देखिए
द्र०	= द्रष्टव्य
दिव्यावदान	= दिव्यावदान (पी० एल० वैद्य द्वारा सम्पादित)
दत्त, महायान	= नलिनाक्ष दत्त, Aspects of Mahayana & its Relation to Hinayāna.
धम्मसंगणि	= धम्मसंगणि, नागरी लिपि में सम्पादित, बापट और बाडेकर के द्वारा, पूना, १९४०
नंजियो	= Bunyin Nanjio, Catalogue of the Chinese translation of the Bud- dhist Tripitaka (Oxford, 1883).
पी० टी० एस०	= Pali Text Society
पी० एच० ए० आइ० = PHAI	= H. C. Raychaudhuri, Political History of Ancient India.
पी० आइ० एच० सी० = PIHC	= Proceedings of the Indian His- tory Congress.
प्रदन०	= प्रदोषनिषद्
पूर्व०	= पूर्वोल्लिखित ग्रन्थ
पृ०	= पृष्ठ
प्र०	= प्रवृत्ति
बील, श्वान्वांग	= S. Beal, (tr.) Si-Yu-Ki or Buddhist Records of the Western World (कलकत्ता, १९५७)
बीषायन	= बीषायनचर्मसूत्र (मैसूर, १९०७)
बुदोन	= E. Oberfiller (tr.), Bu-Ston-History of Buddhism. २ वि० (१९३१-३२)

बारो	=A. Bareau, Les Sectes Bouddhiques du Petit Vehicule (सैगोन, १९५५)
बोधिचर्या०	=बोधिचर्यावतार (बिज्लियोथेका इण्डिका में प्रकाशित)
बिब० इण्ड०	=बिज्लियोथेका इण्डिका
ब० सू०	=ब्रह्मसूत्र
ब०	=बृहदारण्यकोपनिषद्
मल्लसेकर	=Mallasekara, Dictionary of Pali Proper Names. २ जिल्द
मसुदा	=J. Masuda, Origin and Doctrines of Early Indian Buddhist Schools (Asia Major II, 1925)
मिलिन्द	=मिलिन्दपञ्चो (आर० डी० वाडेकर द्वारा नामरी में सम्पादित)
मध्यमक०	=Mūlamadhyamakakarikas de Nāgā- rjuna avec le Prasannapadā (सं० La Valee Poussin)
मज्झिम (ना०)	=मज्झिमनिकाय (नालन्दा-देवनागरी-पालि- ग्रन्थमाला में प्रकाशित)
मज्झिम (री०)	=मज्झिमनिकाय (पी०टी०एस० के द्वारा प्रकाशित)
मुण्ड०	=मुण्डकोपनिषद्
ललित	=ललितविस्तर (पी० एल० वैद्य द्वारा सम्पादित)
लामोत, लमैते	=E. Lamotte, Le Traite' de La Grande Vertue de Sagesse de Nāgārjuna. २ जि०
लंका०	=लंकावतार (फियोटो, १९२३)
लुदर्स	=M. Lüders, A List of Brāhmī Insc- riptions (Epigraphia Indica, X)

वसिष्ठ	= वसिष्ठधर्मशास्त्र (पुना, १९३०)
वाटसं	= T. Watters, On Yuan Chwang's travels in India, २ जि०
वालेसेर	= M. Walleser: Die Seken des alten Buddhismus, (Heidelberg, 1927)
विनय (ना०)	= विनयपिटक, (नालन्दा-देवनागरी-पालि-ग्रन्थ-माला में प्रकाशित)
विन्टरनित्स	= Winternitz, History of Indian Literature, जि० २ (कलकत्ता, १९३८)
विमुद्रिमन्त्रो	= विमुद्रिमन्त्रो (धर्मानन्द कोसम्बि द्वारा नागरी में सम्पादित)
विशालिका	= Vijnaptimatratasiddhi deux traites de Vasubandhu, Vimśatika et Trisikā (Paris, १९२५)
वैदिक इन्डेक्स	= A. A. Macdonell & A. B. Keith, Vedic Index. २ जि० १
शत०, शतसाहस्रिका	= शतसाहस्रिका प्रमाणपरिमिता (सं० प्रतापचन्द्रधोष)
शतपथ०	= शतपथब्राह्मण (अच्युत चन्धमाला का संस्करण)
सी० आइ० जाइ०	= Corpus Inscriptionum Indicarum
सी० एच० जाइ०	= Cambridge History of India, Vol. I.
तिडि	= Vijnaptimatratasiddhi-La Siddhi be Hiuen Tsawg. tr. et an. ar de la Vall'e Poussin (Paris १९२८-२९)
श्चेरबात्स्की, सेन्दुल कन्सेप्शन	= T. Stcherbatsky, Central conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharma
श्चेरबात्स्की, निर्वाण	= T. Stcherbatsky the Conception of Buddhist Nirvana (1927)
" " लाजिक	= T. Stcherbatsky, Buddhist Logic 1932 २ जि०

सूत्रालंकार	=महामानसूत्रालंकार (सित्त्वे लेखि द्वारा सम्पादित)
स्फुटार्था	=स्फुटार्था, अभिधर्मकोशव्याख्या, योगिद्वारा के द्वारा रोमन में सम्पादित ।
श्लो०	=श्लोक
सूय०	=सूयगर्भ (=सूत्रकृतान्त, पी० एल० वैद्य द्वारा सम्पादित)
श्वेताश्व०	=श्वेताश्वतरोपनिषद्
संपुत्त (ना०)	=संपुत्तनिकाय (नालन्दा-देवनागरी-पालि-ग्रन्थमाला में प्रकाशित)
संपुत्त (रो०)	=संपुत्त निकाय (पी०टी०एस० के द्वारा प्रकाशित)
सं०	=सम्पादक
शिखा	=शिखासमुच्चय (सं० C. Bendall)



अध्याय १

बुद्ध और उनका युग

वैदिक पृष्ठभूमि

आर्येतरों और आर्यधर्म—प्रागैतिहासिक काल से भारत नामा जातियों और संस्कृतियों का आश्रय रहा है और उनकी विभिन्न प्रवृत्तियों तथा जीवन-विधाओं के संघर्ष और समन्वय के द्वारा भारतीय इतिहास की प्रगति और संस्कृति का विकास हुआ है। इस विकास में आर्येतर जातियों का उतना ही महत्त्वपूर्ण हाथ रहा है जितना आर्य जाति का। पिछले इतिहासकार भारत की आर्येतर जातियों को प्रायः बर्बर अथवा असभ्य मानते थे, अतएव यह कल्पना करते थे कि वैदिक तथा परवर्ती भारतीय सभ्यता के अम्युन्नत तत्त्व मूलतः आर्यों को देन होंगे। परन्तु अब हरणा-संस्कृति के पता लगने पर न केवल यह दृष्टि भ्रान्त ठहरती है, प्रत्युत यह प्रतीत होता है कि भारत में आर्यों के आक्रमण को एक सभ्य प्रदेश में बर्बर जाति का प्रवेश समझना चाहिए।^१ वर्यपि आर्यों ने अपनी पूर्ववर्तिनी आर्येतर सभ्यता को ध्वस्त कर अपनी विशिष्ट भाषा, धर्म और समाज को भारत में प्रतिष्ठित किया तथापि यह निर्विवाद है कि यह सांस्कृतिक विषम निरन्वय विनाश नहीं था और सिन्धु-संस्कृति के अनेक तत्त्व परवर्ती आर्य-सभ्यता में अंगीकृत हुए। आर्य तथा आर्येतर सांस्कृतिक परम्पराओं का यह समन्वय भारतीय सभ्यता के निर्माण की आधार-शिला सिद्ध हुई। इसका प्रभाव एक ओर उत्तर वैदिक-कालीन समाज-रचना में स्पष्ट देखा जा सकता है, दूसरी ओर उस बौद्धिक और आध्यात्मिक आन्दोलन में जिसका चरम परिणाम बौद्ध धर्म का अम्युन्न था।^२

१-सु०—पिण्ड, प्रिहिट्टरिक इण्डिया, पृ० २५७-५८।

२-इ०—लेखक की स्टडीज इन दि ओरिजिन्स ऑफ बुद्धिज्म, अध्याय ८।

सैन्धव-संस्कृति—आर्यों का भारत में आगमन और वैदिक सभ्यता का प्रारम्भ ई० पू० द्वितीय सहस्राब्दी के मध्य में निर्धारित किया गया है^१। पर यह धारणा अत्युक्त प्रतीत होती है। बोगजकोई के अभिलेखों में उत्कलिखित देवताओं की वैदिक देवता स्वीकार करने पर आर्यों का भारत-प्रवेश १४०० ई० पू० से पर्याप्त पहले होगा^२। वैदिक भाषा और संस्कृति का मुदीर्घ विकास तथा पश्चिमी एशिया का इतिहास देखते हुए आर्यों का भारत में पदार्पण १८०० ई० पू० के लगभग मानना युक्ति-संगत होगा। उस समय ताम्र-प्रस्तर-युगीन, साक्षर और नागरिक सैन्धव सभ्यता शिमला की पहाड़ियों की तलहटी से लेकर कराची से ३०० मील पश्चिम अरब सागर के तट तक फैली हुई थी। पूर्ब की ओर इसका प्रभाव काठियावाड़, बीकानेर और कदाचित् उत्तर-कालीन हस्तिनापुर तक विस्तृत था। इस संस्कृति के निर्माता अनेक जातियों के थे—मूल-आस्ट्रेलॉइड (निषाद), भूमध्यसागरीय (ड्रविड ?), तथा मंगोलॉइड (किरात^३)। नगरमापन, मूर्तिकला और व्यापार में समृद्ध होते हुए भी यह सभ्यता शस्त्रास्त्र के विज्ञान में दुर्बल थी और अश्वारोहण से प्रायः अपरिचित। इसके आध्यात्मिक कृतित्व के विषय में निर्विवाद रूप से कुछ कहना कठिन है क्योंकि तत्कालीन लिखित सामग्री जिसकी अल्प है उतनी ही दुर्बल। इस विरोधाभास पर विस्मय प्रकट किया गया है कि सैन्धव सभ्यता अपने उत्तराधिकारियों को अध्यात्म-विद्या की अन्ध धाती सौंप सकी जबकि उसका वह भौतिक कलेवर, जिसके अवशेषों में वह इस समय विद्यमान है, आर्यों के आक्रमण को बिल्कुल न सह सका^४। इसका प्रत्याख्यान नहीं किया जा सकता कि परवर्ती भारतीय धार्मिक जीवन के अनेक महत्त्वपूर्ण तत्त्व सिन्धु-सभ्यता से लिये गये, जिनमें विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं—पद्मपति, योगीश्वर तथा कदाचित् नटराज के रूपों में शिव की पूजा, मातृ-शक्ति की पूजा, अश्वत्थ-पूजा, वृषमादि अनेक

३—ह्यूडर, इण्डस सिविलिजेशन, पृ० ४, ८४-९२; केम्ब्रिज हिस्टरी ऑफ इण्डिया, जि० १, पृ० ७६।

४—यु०—दि वैदिक एज (भारतीय विद्या भवन) पृ० २०४।

५—यह स्मरणीय है कि हड़प्पा ('आर ३७' तथा 'एशिया जी') से उपलब्ध प्रचुरतर सामग्री का नृतरवीय विश्लेषण अभी कर्तव्य है, इ०—ह्यूडर, इण्डस सिविलिजेशन, पृ० ५१-५२।

६—वही, पृ० ९५।

पशुओं का देव-संवन्ध, लिम-पूजा, जल की पवित्रता, मृत्ति-पूजा और योगाभ्यास जो कि आसन और मुद्रा के अवन से संकेतित होता है। योग-विद्या की प्राचीनता का यह संकेत बौद्ध-धर्म के जन्मदय की दृष्टि से अत्यन्त महत्वपूर्ण है। पर यह कहना कि केवल आध्यात्मिक तत्त्व ही सिन्धु सभ्यता से उत्तरकालीन सभ्यता में अंगीकृत हुए, अत्युक्ति होगी। भौतिक सभ्यता के भी अनेक तत्त्व परन्तों काल में स्पष्टतः अनुसन्त देखे जा सकते हैं, यथा गेहूँ, जौ, और कपास की खेती, गृह-विन्यास एवं दुर्ग-विन्यास, नाप-तौल की प्रणाली, लिपि-विद्या आदि। कितने उत्तरकालीन शिल्प प्राचीन आर्योत्तर जातियों की देन हैं, यह कह सकता कठिन है, पर अधिकांश शिल्पियों की उत्तरकाल में हीन सामाजिक दशा विजेता आर्यों की अपेक्षा विजित आर्यों से उनका अधिक सम्बन्ध चोखता करता है।

यह उल्लेखनीय है कि सिन्धु-संस्कृति का यह विविध प्रभाव आर्यसभ्यता के प्रथम आविर्भाव के समय कम था और पीछे क्रमशः अधिक। प्रारम्भ में विजेता आर्य और विजित, पलायमान अथवा दासकृत आर्योत्तर जातियाँ परस्पर संघर्ष में निरत थीं और यह कहना आवश्यक है कि युद्धबन्ध सम्पर्क सामूहिक आवास-प्रदान अथवा समन्वय के लिए अधिक उपयोगी नहीं होता। आर्य-समाज का प्रारम्भिक रूप भी एक विजयी समाज का था जिसमें शक्ति और प्रतिष्ठा क्षत्रियों तथा ब्राह्मणों के हाथ में थी। क्षत्रिय अथवा राजन्व शानक थे और ब्राह्मण उनके पुरोहित। शेष जनता 'विश' पद से सम्बोधित होती थी और कृषि तथा पशुपालन के द्वारा आर्थिक जीवन उन पर आधारित था। यद्यपि ऋक्षुत्तहिता के 'दान' तथा 'दत्त' शब्दों की अनावरणक व्याख्या समीचीन नहीं प्रतीत होती तथापि भृत्यार्थक एक दूसरा 'दास' शब्द भी वहाँ

७-संन्धव धर्म पर ड०—साशंस, मोहेन्जोदड़ो एन्ड दि इन्डस सिविलिजेशन, जि० १, पृ० ७७-७८; ह्वीलर, इन्डस सिविलिजेशन, पृ० ८२-८४; पिगट, प्रिहिस्टोरिक इण्डिया पृ० २०१-३; मेके, दि इन्डस सिविलिजेशन, पृ० ६४-९९; ऑरिजिन ऑव बुद्धिज्म, पृ० २५२-५६।

८-ड०—ह्वीलर, पूर्व०, पृ० ६२-६३; पिगट, पूर्व०, पृ० १५३ प्र०; संन्धव लिपि का ब्राह्मी से सम्बन्ध अनायास कल्पनीय, किन्तु विवादप्रस्त है। संन्धव दुर्गविन्यास की परम्परा पर ड०—जो० आर० शर्मा, एक्सकवेजन्स एंड कोशाम्बो, पृ० ६; तु०—ह्वीलर, अल्लो इण्डिया एन्ड पाकिस्तान, पृ० १२९।

पाया जाता है^१। और यह भगवता युक्तिसंगत प्रतीत होता है कि आर्य-ब्राह्मणों और आर्य-कुटुम्बों में आर्येतर दास-राक्षियों का अभाव नहीं था। आर्यजनों के पर्यन्त में स्थित ब्राह्मणों तथा अरण्यां में निषाद, किरात आदि अनेक आर्येतर जनों का निवास था। सम्भव है कि दास-वर्ग में सिन्धु-संस्कृति के अनेक उन्मूलित-किसान और कारीगर थे जिन्होंने कालान्तर में आर्य-कृषि और शिल्प के विकास में योग दिया। वैदिक ब्राह्मण समाज की सांस्कृतिक पर्यन्त भूमि में 'मुनियों' और 'श्रमणों' का एक निराशा वर्ग था जिसका योगविद्यासे परिचय होने के कारण कदाचित् पिछली सिन्धु संस्कृति से अन्यत्र स्थापित किया जाना चाहिए। ये मुनि और श्रमण ब्राह्मणेतर, तथा वैदिक संस्कृति के अनन्त्यन्तर, प्रतीत होते हैं।

मुनि-श्रमण—ऋक्संहिता के केशि-सूक्त में केशवारी, मैले 'मैल' कपड़े पहने हवा में उड़ते, जहर पीते, 'मौनेय' से 'उन्मत्त' और 'दिवेषित' 'मुनियों' का बिलक्षण चित्र अलिखित है। मुनियों का उल्लेख ऋक्संहिता में अन्यत्र भी है, पर विरल है, और ऐसा लगता है कि चमत्कार बिललाते हुए मुनियों के दर्शन ने सूक्तकार को विस्मय में और इस आन्ति में डाल दिया था कि वे उन्माद अथवा आवेश में हैं^२। यहाँ पर यह भी स्मरणीय है कि निवृत्तिपरक अथवा क्लेश-लक्षण तप ऋक्संहिता के सुविदित जीवन-दर्शन के विरुद्ध था तथा योगजन्य सिद्धियाँ उनको अपरिचित थीं अतएव यह स्वाभाविक है कि मुनियों का आचरण वैदिक ऋषियों को विचित्र प्रतीत हो। कात्यायन की सर्वानुक्रमणी के अनुसार इस सूक्त में 'वातरशन' मुनियों के नाम इस प्रकार थे—ब्रूति, वातब्रूति, विप्रब्रूति, वृषाणक, करिकत, ऐतश और ऋष्यशृंग। ऐतरेय ब्राह्मण में एक ऐतश का 'उन्मत्त' मुनि के रूप में उल्लेख आता है^३। ऋष्यशृंग की कथा परवर्ती साहित्य में अनेकत्र और अनेक रूपों में पायी जाती है, पर यह स्पष्ट है कि ऋष्यशृंग एक ब्रह्मचारी और आरण्याक तपस्वी थे। तैत्तिरीय आरण्याक में श्रमणों को 'वातरशना' कहा गया है^४। ताण्ड्य० में 'तुरो देवमुनिः' का उल्लेख है^५।

१-३०—पं० क्षेपेशचन्द्र चट्टोपाध्याय, दास एण्ड बसु इन दि ऋग्वेद (रोम में संयोजित प्राच्य तत्त्वविदों के १९वें अन्तर्राष्ट्रीय सम्मेलन की विवरण पत्रिका)।

१०—वैदिक इन्डोलॉजी, जि० २, पृ० १६७।

११—तै० आ०, जि० १, पृ० ८७, १३७-३८।

१२—ताण्ड्य० जि० २, पृ० ६०१।

श्रुतसंहिता के अरण्यानी सूक्त के डाटा ऐरम्मव देवमुनि थे, जिसने अथर्व० में उद्धृत है 'मुनेर्देवस्य मुलेन' इत्यादि तुलनीय है। ताण्ड्य० में 'मुनिमरण' नामक स्थान का उल्लेख है और 'यतिमों' को इन्द्र का शत्रु कहा गया है^{१३}। उत्तरकाल में यति का जहाँ तापन था, वहाँ मुण्ड० २:३. ६। वातपथ में तुर कावषेय की मुनि कहा गया है^{१४}। शंकराचार्य शारीरकभाष्य (ब्र० सू० ३, ४, ९) में एक श्रुति का उद्धरण देते हैं जिसके अनुसार कावषेय श्रुति वेदाध्ययन और यज्ञ के समर्थक नहीं थे। यह स्मरणीय है कि कवष ऐलूप सरस्वती तट के वैदिक यज्ञ ने शात्रोप अग्राहण कहकर निकाल दिये गये थे^{१५}। तैत्तिरीय आरण्यक में गंगा-यमुना के मुनियों की नमस्कार किया गया है^{१६}। आरण्य केतुक चवन के विधान में भिक्षा आवश्यक है। एक भिक्षु वांगिरस श्रुतसंहिता के ज्ञान की महिमा स्थापित करनेवाले दशम मण्डल के ११७ वें सूक्त के श्रुति कहे गये हैं। उपनिषदों में श्रमण शब्द का सकृत् प्रयोग है,^{१७} यद्यपि मृण्डकोपनिषद् स्पष्ट ही यज्ञ-विधि के निन्दक मुण्डित-गिर भिक्षुओं की कृति प्रतीत होती है। इस प्रसंग में बहुचर्चित श्राप भी उल्लेख्य है^{१८}। इन उल्लेखों से स्पष्ट है कि वैदिक काल में मुनि-श्रमण ब्राह्मण-प्रधान वैदिक समाज के बहिर्भूत होते हुए भी एक प्राचीन और उदात्त आध्यात्मिक परम्परा के उन्मूलित अवशेष थे। जैन और बौद्ध साहित्य में श्रमणों के विषय में अधिक सामग्री प्राप्त होती है और इसमें सन्देह नहीं रहता कि ब्राह्मण और श्रमण परस्पर विभक्त और विरोधी थे। ई० पू० चतुर्थ शताब्दी में यूनानियों ने उनके विभेद का उल्लेख किया है^{१९} और महाभाष्यकार पतञ्जलि ने उनका शास्त्र विरोध बताया है^{२०}। बुद्धकापीन श्रमण समुदायों का विवरण आगे प्रस्तुत किया गया है, पर इतना स्पष्ट है कि वे प्रायः दुःखवादी, निवृत्तिवादी, निरीश्वरवादी, जीववादी और

१३-ताण्ड्य०, जि० १, पृ० २०८।

१४-वातपथ, जि० २, पृ० १०४१।

१५-ऐ० बा० ८, १।

१६-तै० आ० जि० १, पृ० १६६।

१७-बु० उप० ४, ३, २२।

१८-श्रापों पर ब्र०-अथर्व० काण्ड १५।

१९-मैकाकिडल, एन्वोड इण्डिया ऐंड डिस्काइन्ड बाइ मेगास्थेनीस एण्ड एरियन, पृ० १७-१०५।

२०-अष्टाध्यायी २, ४, ९ पर महानाश्रय।

क्रियावादी थे। उनकी दार्शनिक निष्ठा का मूल आधार संसारवाद अथवा कर्म और पुनर्जन्म के सिद्धान्त थे।

इस मुनि-अमण दृष्टि के प्रतिकूल थी पूर्ववैदिक कालीन ब्राह्मण-धर्म की प्रवृत्ति-वादी और ईशवादी दृष्टि। जहाँ मुनियों के लिए प्रवृत्तिमूलक कर्म बन्धनात्मक तथा हेतु था और ब्रह्मज्ञान, तपस्या, योग आदि निवृत्तिपरक क्रियाएँ ही उपादेय थीं, ब्राह्मण-धर्म में ऐहिक और आधुनिक मूल मुख्य पुरुषार्थ या और यज्ञात्मक कर्म प्रधान साधन। शंकराचार्य ने कहा है कि वैदिक धर्म द्विविध है, प्रवृत्तिलक्षण और निवृत्तिलक्षण^१। पर यह स्मरणीय है कि पूर्व-वैदिक-कालीन ब्राह्मण-धर्म केवल प्रवृत्तिलक्षण था। निवृत्तिलक्षण धर्म के अनुयायी इस-समय केवल मुनि-श्रमण थे।

वैदिक आर्यधर्म—देवता

पूर्व वैदिक धर्म की निष्ठा की गीता के इन शब्दों में संगृहीत किया जा सकता है—
 "सहस्रजाः प्रजाः सृष्ट्वा पुरोवाच प्रजापतिः। अनेन प्रसविष्यध्वमेध वोऽस्तिवष्टकामधुक्।
 देवान्भावयतानि ते देवा भावयन्तु वा। परस्परं भावयन्तः श्रेयः परमवाप्नुयथ ॥"^२
 भौतिक प्रकृति और मानव-जीवन के विविध व्यापारों के पीछे बहुविध शक्तियाँ अभि-
 ष्ठातृरूप से विद्यमान हैं। इन शक्तियों का ही देवता शब्द से अभिधान होता है^३।
 देवताओं की सत्ता अप्रोतिमय, शुभ और अमर है। उनकी अभिव्यक्ति सर्वत्र पुरुषविध
 नहीं होती, पर सभीचीन यजन का उचित फल प्रदान करने में वे चेतनवत् सामर्थ्य
 रखते हैं^४। यज्ञ और उसके फल का सम्बन्ध देव-शक्ति के द्वारा ही सम्पन्न होता है

२१—गीताभाष्य का उद्योद्घात । •

२२—गीता, ३, १०-११।

२३—तु०—"ज्योतिरादेस्तु भूतधातोरदित्यादिष्वचेतनत्वमनुपगम्यते।

चेतनास्त्वधिष्ठातारो देवतात्मानः.....।"

(ब्रह्मसूत्र, १, ३, ३३ पर शंकरभाष्य)

२४—ब०—नियक्त, देवतकाण्ड; ब्रह्मसूत्र, १.३. २६-३३ तथा उन पर शंकरभाष्य;

गीता, ७.२०-२३, तु०—योगसूत्र, २.४४—"स्वाध्यायादिष्टदेवतौ तत्प्रयोगः"

जहाँ देवताविषयक तान्त्रिक सिद्धान्त अन्तर्निहित है।

और इस प्रकार का फलप्रदत्व ही देवसत्ता का वास्तविक अर्थक्रियाकारित्व है^{१५}। यज्ञ के द्वारा मनुष्य देवताओं को प्रसन्न और उनके प्रसाद से अपना कल्याण कर सकते हैं। देवता के लिए मन्त्रपूर्वक द्रव्यत्याग को यज्ञ कहते हैं। दौरान में एक समय प्राचीन आर्य लोग हवि को अग्नि में नहीं डालते थे^{१६}। भारतीय आर्यों में बहुत पहले ही वैदिक काल में अग्नि हव्यवाह के रूप में प्रकट होते हैं, यद्यपि यह स्मरणीय है कि वहाँ भी उत्तरकालीन सिद्धान्त के अनुसार हवि का अग्नि में प्रक्षेप 'प्रतिपत्ति कर्म' ही सम्पन्न जाता था।

वेद के अनेक देवताओं में इन्द्र का प्राधान्य था^{१७}। इन्द्र बल के देवता थे और आर्य-प्रसार के युग में सभ्यताओं का बाहुल्य उनकी लोक-प्रियता का कारण था। उत्तर-काल में इन्द्र वर्षा के देवता के रूप में अचित्त हुए और इस प्रकार लोक-प्रिय बने रहे। अग्नि, बृहस्पति और सोम विशेष रूप से ब्राह्मणों के देवता थे। वरुण, सत्य और ऋतु के पालक के रूप में माने जाते थे। उनके सूक्तों में ऋक्-संहिता के नैतिक आदर्श प्रकाश पाते हैं। और्ध्वदेहिक जीवन के विषय में भी पूर्व वैदिक कालीन धारणाएँ अस्पष्ट थीं। यह माना जाता था कि देवताओं का यजन करने वाले सत्पुरुष मृत्यु के पश्चात् पितृलोक में निवास करते हैं^{१८}। अनृत-परायण व्यक्तियों को और्ध्वदेहिक अवस्था के विषय में कुछ स्पष्ट नहीं कहा गया है। देवताओं का उस समय मुख्यतया ऐहिक प्रभाव

२५-तु०—महिम्नस्तोत्र, श्लो० २०, "कतीं मुप्ते जाग्रद्वमसि फलयोगे कतुमताम्"
इत्यादि तथा उस पर मधुसूदनी व्याख्या।

२६-इ०—हेरोडोटस, हिस्टरीज, (पेन्थिन क्लासिक्स में अनुवाद), पृ० ६८-६९।

२७—वैदिक देवताओं एवं देववाद पर सामान्यतः इ०—मैकडॉनल, वैदिक साहस्य-
लॉजी; कीथ—रिलिजन एण्ड फिलासफी ऑव दि वेद एण्ड दि उपनिषद्स
त्रि० १; वैदिक 'ऐकेश्वरवाद' पर इ०—स्मिथ, ऑरिजिन एण्ड प्रोव ऑव
रिलिजन, पृ० १७२-८७; मैक्समूलर के 'पर्यायेश्वरवाद' (हेनोथीइज्म)
पर मैकडॉनल, पूर्व० पृ० १० प्र०, कीथ, पूर्व०, त्रि० १, पृ० ८८-८९;
"विभागीय देवताओं" ('जान्देरगातर') पर, ओल्डेनबर्ग, दो रेलिगियोन देस
वेद, पृ० ६०-७३, इन्द्र आदि देवताओं पर, ऑरिजिन ऑव बुद्धिज्म, पृ०
२६६-७०।

२८-इ० सं० १०.१४-१८; ९.११३; १.१५४।

प्रापित था। वह भी उल्लेख है कि वैदिक देवताओं को आर्षेतर प्रभाव से सर्वथा मुक्त नहीं माना जा सकता^{२९}।

सामाजिक परिवर्तन

मध्य और उत्तर वैदिक काल में दूर तक प्रभाव डालने वाले सामाजिक और धार्मिक परिवर्तन हुए। वैदिक आर्य सभ्यता का उत्तर-भारत में क्रमशः पूर्वाभिमुख प्रसार होता गया। सतपथ से विदित होता है कि अरण्यानी का साम्राज्य दग्ध करते हुए अग्नि सैवानर ने प्रसार का पथ प्रदर्शित किया और आर्य-ग्राम सदासीरा के पार विदेह तक जा पहुँचे^{३०}। भाषा का परिवर्तन और चातुर्वर्ण्य का विकास 'आर्य' तथा 'आर्षेतर' जनता के पर्याप्त संमिश्रण की ओर संकेत करता है। स्वयं वेद का संकलन और विभाजन महर्षि व्यास का कार्य बताया गया है, जिनमें अतार्य रक्त प्रचुर मात्रा में विद्यमान था। बृहदारण्यक उपनिषद् में श्यामवर्ण, लोहिताक्ष और वेदवित् पुत्र की प्राप्ति के लिए विधि का निर्देश किया गया है^{३१}। ये लक्षण निश्चय ही आर्यों के प्रचलित गौरवर्ण और पिगलकेशों से बहुत दूर हैं^{३२}। पूर्ववैदिक काल की जनता-विज्ञाः—अथ वेद्यों और शूद्रों में विभक्त हो गयी। शूद्र-वर्ण में आर्षेतर जाति की प्रधानता निर्विवाद है, पर केवल आर्षेतर ही शूद्र नहीं थे और जैसा कि ऊपर देखा गया है, न अन्य वर्णों में आर्षेतर रक्त का अभाव था^{३३}।

२९—उदाहरणार्थ, वैदिक रुद्र का सम्बन्ध सिन्धु संस्कृति से अतापास प्रतिपाद्य है—

तु०—वि वैदिक एज, पृ० २०३। वैदिक उषा और उर्वशी का सिन्धु-संस्कृति से सम्बन्ध स्थापित किया गया है। इ०—इण्डिया पास्ट एण्ड प्रेजेंट, १.१

पृ० १६३ प्र०।

३०—साण्डववहन को कथा इस प्रसंग में स्मरणीय है।

३१—तु० उप० ६.४.१६।

३२—तु०—महाभाष्य, अष्टाध्यायी २.२.६ पर, "कपिलःपिगलकेश इत्येतानामन्यन्तरान् ब्राह्मणे गुणान् कुर्वन्ति"।

३३—शूद्रों की उत्पत्ति पर तु०—केम्ब्रिज हिस्टरी ऑफ इण्डिया, जि० १, पृ० ८५-८६, १२८-१२९; काणे, हिस्टरी ऑफ वि धर्मेशास्त्र जि० २, भा० १, पृ० २५ प्र०, ३३ प्र०, ४५ प्र०; हटन, कास्ट इन इण्डिया, अध्याय ११; आर० एस० शर्मा, वि शूद्रस इन एन्डोथेन इण्डिया, ऑरिएन्टल ऑफ इण्डियन, पृ० २६३-६४।

जब एक ओर वैदिक समाज जातीय और सांस्कृतिक दृष्टियों से मिश्रित और संकीर्ण हो रहा था और एक पुरानी परम्पराओं से बोलिल और जटिल समाज में परिणत हो रहा था, पुरानी विद्याओं पर संशय और नवीन तत्त्व-विचार का जन्म अनिवार्य था। अतः वैदिक धर्म भी परिवर्तनग्रस्त था और देवताओं के प्राधान्य तथा यज्ञ द्वारा मृत्यों और अमृत्यों की सहयोगिता को छोड़ ब्रह्म-विद्या और आत्म-विद्या की ओर विकसित हो रहा था। देव-यजन से आत्म-यजन की ओर यह विकास प्रवृत्ति से निवृत्ति की ओर दिग्दर्शक बन गया। किन्तु निवृत्ति-मार्ग का यह उन्मेष अभी कुछ ही विचार-शील व्यक्तियों में हुआ था। इस परिवर्तन का कारण मुख्यतया श्रमण विचार-धारा का प्रभाव था जिसके लिए जातीय और सांस्कृतिक संमिश्रण तथा ब्राह्मण धर्म के आन्तरिक विकास ने अब मार्ग प्रशस्त कर दिया था।

मध्य और उत्तर वैदिक काल में देवता-विषयक धारणाओं में अनेक परिवर्तन हुए। अदिति, विश्वकर्मा, मनु, काम, श्रद्धा, काल, स्कम्भ, प्राण आदि अमूर्त देवताओं का इस काल में उल्लेख मिलता है। साथ ही सौर देवताओं के अम्बुदय से तैत्तिक निष्ठाओं का अम्बुदय चोलिए होता है। बहुदेववाद का स्वान एकेश्वरवाद तथा ब्रह्मवाद ले लेते हैं^{३४}। और फिर कर्मवाद का प्रभाव देववाद-मान की पुरानी स्थिति के लिए प्रतिकूल सिद्ध होता है।

यज्ञ

यज्ञ का प्रारम्भिक रूप जटिल न था। ऋत्विक् के द्वारा देवता की स्तुतिपरक मन्त्र पढ़े जाते थे और हवि के रूप में विविध धान्य अथवा गौरस से निर्मित अन्न, पशु अथवा सोम-रस अर्पित किये जाते थे। 'यदन्नः पृथ्वी लोके तदन्ना तस्य देवता।' क्रमशः अनेक यज्ञों में ऋत्विक् के कार्य का चतुर्धा विभाजन दृष्ट होता है। होता नाम का ऋत्विक् ऋक्संहिता की ऋचाओं का पाठ करता था। अध्वर्यु कर्म का भार सम्हालता था और यजूर्वेद से सम्बद्ध होता था। उदगाता साम-गान करता था और ब्रह्मा समस्त यज्ञ-कर्म का अध्यक्ष होता था। श्रौत यज्ञों को हविर्यज्ञ और सोम, इत दो विभागों में बांटा गया है^{३५}। हविर्यज्ञ में अग्निहोत्र, दशै-पूर्णमास, चातुर्मास्य, आश्वयण, पशु,

३४-उवाहरणार्थ, सू० उप० ३.९; केन० ३.४।

३५-विस्तार के लिए द्र०--ऑरिजिन्स ऑव बुद्धिज्म, पृ० २७४-७७, काणे, हिस्टरी ऑव दि फर्मशास्त्र जि० २, भा० २, पृ० ९७६ प्र०; कोष, रिलिजन एण्ड फिलोसफी ऑव दि वेद एण्ड दि उपनिषद्स, जि० २; यज्ञों के विस्तृत

सौवामणी और पिण्डपितृयज्ञ परिगणित होते हैं। सोम याग की सात संस्थाएँ हैं— अग्निष्टोम, अत्वाग्निष्टोम, उक्थ्य, षोडशी, वाजपेय, अतिरात्र और आप्तोर्षाम। सोम-यागों के विकास से और ऋत्विजों के बढ़ते वर्ग के अथक प्रयास और संचित परम्परा से यज्ञविधान अधिकाधिक विपुल, जटिल और रहस्यात्मक होता गया। अग्नि-चयन के विकास में राजिक रहस्यवाद को विशेष रूप से पुष्ट किया। इस प्रसंग में 'कर्म' से 'विद्या' का अधिक महत्त्व दीर्घ ही समझा और शोषित किया गया^{११}। आरुणकेतुक अथवा सावित्रचयन सदृश अग्नि चयनों में यज्ञ-विधि का भौतिक पक्ष प्रतीकात्मता में विलीन प्राय हो गया^{१२}। इन चित्तिविषयक विद्याओं की आगे चलकर उपनिषत्प्रकाशित विद्याओं अथवा उपासनाओं में परिणति हुई^{१३}। इस प्रकार कमशः मनीषियों का ध्यान देवयजन से आत्म-विद्या और ब्रह्म-विद्या की ओर गया। चित्ति-निर्माण में ईदों का प्रयोग तथा प्रारम्भिक पञ्च-यज्ञ-वध प्राचीन आर्येतरिय प्रभाव का उन्मज्जन सुचित करता है।^{१४}

• उपनिषदों का दार्शनिक चिन्तन

आत्मा तथा ब्रह्म—सृष्टि-विषयक जिज्ञासा का प्राचीन वैदिक साहित्य में उन्मेष दो दिशाओं में हुआ—जगत् के मूलकर्ता के विषय में और जगत् के मूल-उपादान के विषय

विचरण का आधार ब्राह्मण-ग्रन्थ तथा उन पर आधारित विविध श्रौतसूत्र हैं, जिन पर सामान्यतः ३०—विन्दरत्नस, हिस्टरो ऑव इण्डियन लिटरेचर, जि० १, पृ० २७१ प्र०, कात्यायन-श्रौतसूत्र (अभ्युतग्रन्थमाला), भूमिका।

३६-३०—ऑरिजिनस ऑव ब्रुडिज्म, पृ० २७९-८०।

३७-३०—ले० आ० जि० १, पृ० २, प्र०।

ले० आ० पृ० १३१५ प्र०; ले० आ० जि० १.८३-८५ में विभिन्न चित्तियों के प्रतीकों का उल्लेख है।

३८-इस प्रसंग में छान्दोग्य एवं बृहदारण्यक विशेष रूप से द्रष्टव्य हैं।

३९-यह स्मरणीय है कि तत्कालीन वैदिक गृह-निर्माण में ईदों का प्रयोग नहीं होता था। उस समय इष्टकामय चित्ति-निर्माण को विलुप्त नागरिक सन्मता का धार्मिक क्रिया-कलाप की रुढ़िवादिता के कारण अविलुप्त, प्रतीकात्मक अवशेष मानना चाहिए। पञ्च-यज्ञ-वध भी एक प्रकार की आधार-बलि (क्राउण्डेशन तैक्रिकाइस) है। अग्निचयन की पुरातत्त्विक और साहित्यिक सामग्रियों की विस्तृत तुलना—३० शर्मा, जी० आर०, पृ० ८-१०।

में। जगत् की निर्मिति अथवा विमिति पहले देवताओं का ही कार्य माना जाता था। देवताओं के एकत्व की स्पष्टतर उद्भाषना के साथ इस धारणा की भी स्पष्टतर उद्भाषना हुई, कि जगत् की सृष्टि के पीछे एक सर्वव्यापित्वालो चेतन सत्ता है जिसे पुरुष, आत्मा, ईश्वर, अथवा ब्रह्म की आत्मा दी गयी। दूसरी ओर जगत् का मूल-उत्पादान अनेक तत्त्वों में खोला गया—जल, वायु, आकाश, असत्, सत् आदि। कुछ विचारकों ने चेतन सत्ता, आत्मा अथवा पुरुष को जगत् का न केवल कर्ता, अपितु उसका मूल उत्पादान भी स्वीकार किया। इस प्रकार आत्माईत अथवा ब्रह्माईत के सिद्धान्त का प्ररोह हुआ।

आत्मा के स्वरूप के विषय में वैदिक चिन्तन की एक सुदीर्घ विकास-परम्परा देखी जा सकती है। प्रारम्भ में देह अथवा अंगों से आत्मा को पृथक् नहीं समझा जाता था यद्यपि 'प्राण' ही आत्मा का मुख्य अर्थ था। प्राण को देह तथा इन्द्रियों की प्रेरिका शक्ति माना जाता था। प्राण के सहारे ही इन्द्रियाँ कार्यशील रह सकती हैं, और सुषुप्ति में भी केवल प्राण ही जागृत रहता है। प्राण का जीवित देह की शक्ति और उष्णता से संबंध देखकर उसका वायु और अग्नि से तादात्म्य भी स्थापित किया गया। प्राण में ही समस्त देवताओं का समाहार होता है। प्राण का चेतना के साथ घनिष्ठ संबंध है और कुछ विचारकों ने दोनों को एक ही माना, किन्तु औरों ने इनमें भेद किया तथा आत्मा का स्वरूप विज्ञान, प्रज्ञा अथवा प्रज्ञान माना। कुछ ने और आगे बढ़कर प्रश्न किया—'विज्ञातारं वा अरे केन विज्ञानीयात्', और इस प्रकार आत्मा की अनिवर्चनीयता, किन्तु अनिवार्यता के सिद्धान्त की उपस्थिति किया।

ब्रह्म शब्द का मौलिक अर्थ बृहण या बड़ाई अर्थात् स्तुति वा। अतएव देवताओं के स्तुतिपरक मन्त्रों को ब्रह्म कहा जाता था। ब्राह्मण-मन्त्रों में यज्ञ और मन्त्र की महिमा इतनी बड़ी कि ब्रह्म शब्द प्रकारान्तर से मूल-तत्त्व-वाची हो गया। जिस वस्तु को दास्य-

४०-३०—औरिजिन्स ऑव बुद्धिज्म, पृ० २९५-९८, विशेषतः पाठटिप्पणियाँ।

४१-३०—औरिजिन्स ऑव बुद्धिज्म, पृ० २९०-९८।

४२-प्राण और इन्द्रियों के विवाद पर, इ० बू० उप० ६.१।

४३-बू० उप० ३.९.९।

४४-कौषीतकि० ३.१.४।

४५-बू० उप० २.१.१७, कठ० ४.३ इत्यादि।

४६-बू० उप० २.४.१४, बही, ३.७.२२-२३, बही, ३.८.११ इत्यादि; तु०-
इण्डियन कल्चरल हेरिटेज (द्वितीय संस्करण) वि० ३, पृ० ४७३-९४।

तिको ने सृष्टि का मूल-तत्त्व बताया उसे ही ऋत्विजों ने ब्रह्म को संज्ञा दे दी और इस प्रकार देवताओं की मूल-भूत शक्ति को ब्रह्म कहा गया और आत्मवाद को ब्रह्मवाद के अन्दर कवचित कर लिया गया।

निवृत्ति रूप लक्ष्य—ऊपर कहा गया है कि पूर्ववैदिक दशम के अनुसार यज्ञ द्वारा, जगत और जीवन में कार्यशील देवताओं के आराधन से ऐहिक और आभुक्तिक सुख और सौभाग्य प्राप्त किया जा सकता है। उत्तरवैदिक काल में न केवल देवताओं का स्थान ब्रह्म और ईश्वर से ले लिया अभिनु पुरुषार्थ-विषयक धारणा में भी प्रवृत्ति से निवृत्ति की ओर परिवर्तन हुआ। इस परिवर्तन के प्रधान कारण थे आत्मवाद और संसारवाद। आत्मा को अमर और आनन्दमय समझ लेने पर मरणशील और सुज्ञातकृत मनुष्यों की लौकिक और स्वर्गिक भोग कामना अवश्य ही घट जाती है और उसके स्थान पर आत्म-ज्ञान की अभिलाषा प्रतिष्ठित होती है क्योंकि आत्म-बोध ही समस्त कामनाओं की आध्यात्मिक निवृत्ति का उपाय है। पर यह स्मरणीय है कि बहुधा विशुद्ध आत्मवाद के सन्दर्भों में 'आप्तकामता' अथवा 'आनन्द' ही परमार्थ निर्दिष्ट किया गया है, न कि दुःखनिवृत्ति अथवा केवल उपशम। प्राचीन वैदिक परम्परा को जीवन की ओर उन्मुखता तथा आनन्द की खोज का यह एक आध्यात्मिक करान्तर है^{११}।

कर्म एवं संसार

दुःखवाद और निवृत्तिवाद की धारा मुनि-श्रमणों की प्रचारित थी और संसारवाद अथवा पुनर्जन्मवाद पर आश्रित थी, जिसका कि आत्माद्वैतवाद से कोई अनिवार्य संबंध नहीं है। पुनर्जन्म का सिद्धान्त पूर्ववैदिक संहिताओं अथवा मध्यवैदिक ब्राह्मण ग्रन्थों में उपलब्ध नहीं होता। और न इन ग्रन्थों में और्ध्वदैहिक जीवन के विषय में विकसित धारणाएँ मिलती हैं। उत्तर वैदिक कालीन उपनिषदों में संसारवाद परिनिष्ठित, किन्तु अल्प-प्रचलित सिद्धान्त के रूप में प्रकट होता है। इससे स्पष्ट है कि इस सिद्धान्त का जन्म केवल वैदिक परम्परा के अन्तर्गत बौद्धिक अथवा आध्यात्मिक विकास का परिणाम नहीं मानना चाहिए, बल्कि यह अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि आत्मवाद के विकास के बिना पुनर्जन्मवाद वैदिक ऋत्विजों को ग्रह्य न हो पाता। और न यह मानना उचित होगा कि पुनर्जन्मवाद एक बहुप्रचलित 'आदिन' तथा 'प्राकृत' धारणा है क्योंकि वह आत्मा की केवल और्ध्वदैहिक सत्ता तथा कितनी रूप में कायाचिक जन्म का

ही सिद्धान्त नहीं है, जो कि अनेक प्राचीन समाजों में सिद्धान्तित पाया जाता है, अपितु एक स्वभावतः विमुक्त, अमर तथा अशरीरी आत्मा का सत्, और असत्, कर्म की अपरि-
हार्य शक्ति के द्वारा मुक्तिपर्यन्त बार-बार देह-धारण कर सिद्धान्त है। संसारवाद जोध, कर्म और मुक्ति अथवा निवृत्ति के सिद्धान्तों से पृथक् अर्णों सत्ता नहीं रखता^{८८}। इसका आधार किसी भी विचारक की तर्क-बुद्धि का कादाचित्तिक और अपर्यन्तयोग्य विलास भी नहीं माना जा सकता। अन्यथा इसका व्यापक और संतत परवर्ती प्रभाव दुर्बोध हो जाता है। उत्तरकाल में भी पुनर्जन्म का मुक्तिपथ समर्थन निरान्त मौन रहा। 'कृतहानि' और 'अकृताम्बायम' की युक्ति-पीछे की उद्भावित है। और केवल इस युक्ति के सहारे शायद ही कोई पुनर्जन्म पर विश्वास रखता। योगियों का अलौकिक ज्ञान ही पुनर्जन्म का वास्तविक साधन है और योग-विद्या में अभिन्न भुमि-श्रमणों का बहुता जीवन्त प्रभाव ही संसारवाद की वैदिक परम्परा में अनुप्रविष्ट और जनता में प्रचलित करा सका।

मोक्षमार्ग

देवताओं को गुरुपवत् मानकर स्तवन और अन्नादि के अर्पण द्वारा उनका प्रसादन सरल था। अलक्षण और अनिर्वाच्य ब्रह्म अथवा आत्मा की प्राप्ति किस प्रकार हो ? दूसरी ओर, संसार से मुक्ति के लिए भी उपाय आवश्यक था। और इन उपायों में प्रधान था आत्म-ज्ञान। प्रायः उपनिषदों में यह विश्वास है कि योग्य गुरु से उपदेश सुनने पर तत्त्व-ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है^{८९}। गुरु प्रायः शिष्य के लिए ब्रह्मचर्यवास आवश्यक समझते थे, पर यह ज्ञान का साधन अथवा आवश्यक उपाय नहीं था^{९०}। सच्चरित्र तथा नैतिक गुणों पर भी बल दिया गया है, किन्तु वे परम्परा-द्वार ही हैं^{९१}।

४८-संसारवाद की उत्पत्ति पर ३०—वही, पृ० २८०-८८, ग्रन्थ मत्तों के लिए, तु०—
टाइलर, प्रिमिटिव कल्चर, जि० २, पृ० १६, ई० आर० ई०, जि० १२,
पृ० ४२६, ओल्डेनबर्ग, बी लेर वेर उपनिषदेन उन्व दी जानकेने वेत बुद्धि-
समुत्त, पृ० २७ प्र०, १०५ प्र०, ला० वाले पुत्त, लैव कूत्को ३०० आवां
जंसी, पृ० २८२ प्र०, वेल्बर्कर एन्ड रानाडे, दि क्रिपेटिव थोरियड ऑव
इन्डियन फिलॉसफी, पृ० ८२।

४९-यथा, वा० उप० ६.१४.२, श्वेताश्वतर० ६.२३, छा० उप० ४.९.३।

५०-यथा, छा० उप० १८.७ प्र०, वही, ४.४-१०।

५१-यथा, कठ० १.२.२३।

यह स्वीकार किया गया है कि यदि उपदेश का श्रवण पर्याप्त न हो तो उस पर मनन और निदिध्यासन करना चाहिए, किन्तु यहाँ भी ये बातें अधिक एक प्रकार से बाधक-निराकरण मात्र करती हैं। प्रधान हेतु श्रवण ही है^१। अर्थात् उपनिषदों में प्रायः आत्मा अथवा ब्रह्म के लिए शब्द को ही प्रमाण माना गया है। कुछ स्थलों पर यह भी स्पष्ट कर दिया गया है कि आत्मा समस्त विषयों का भागक होने के कारण स्वयं भास्य अथवा विषय नहीं बन सकता। आत्मा नित्य-सिद्ध है, न कर्म है न ज्ञाप्य। आत्मज्ञान के लिए केवल उस अज्ञान का निरास अपेक्षित है जो कि देहादि-विषय-वर्ग में आत्म-प्रतीति-रूप है। इस दृष्टि से आत्मा का स्वरूप-वर्णन तथा प्राप्ति का उपाय, दोनों ही 'नेति नेति' इत शब्दों में सूचित हैं।

गुरुपदेश तथा तत्त्व-विचार के अतिरिक्त कहीं-कहीं उपनिषदों में भक्ति तथा योग की भी साधन के रूप में सूचना उपलब्ध होती है। श्वेताश्वतरोपनिषद् में कहा है—
 "यस्य देवे परा भक्तिर्नथा देवे तथा गुरौ। तस्यैते कथिताऽहर्षाः प्रकाशन्ते महात्मनः॥"
 कठ में कृष्ण के सिद्धान्त की अभिव्यक्ति है—
 "नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेचया न बहुना श्रुतेन। यमेवैष शृणुते तेन लभ्यः तस्यैष आत्मा विमृणुते तत्तु स्वाम्॥"^२ ईश के प्रारम्भ में तथा छान्दोग्य के ओर आगिरस के उपदेश में गीता के निष्काम कर्म की पूर्ण-सूचना प्राप्त होती है।

सांख्य-योग

कठ, मुण्डक और श्वेताश्वतर में सांख्य-योग का परिचय मिलता है। प्रायः यह माना जाता है कि सांख्य और योग अपने परवर्ती परिनिष्ठित रूप में क्रमशः विकसित हुए और इस विकास की पहली अवस्था उपनिषदों के इन संदर्भों में उपलब्ध होती है^३। किन्तु औपनिषद सांख्य के परवर्ती सांख्य से मेल न खाने का एक और भी कारण हो सकता है और वह यह कि उपनिषदों में सांख्य की अवतारणा नहीं की गयी है, केवल कुछ सांख्य-सिद्धान्तों का अद्वान्त की दृष्टि से उपयोग किया गया है। अर्थात् औपनिषद, सांख्य विशुद्ध सांख्य नहीं, सांख्य की छायामात्र है। वस्तुतः सांख्य दर्शन के लिए वैदिक मूल

५२-तु०—पंचदशी, १.३०, वेदान्तपरिभाषा, (हरिदास संस्कृत ग्रंथमाला,) पृ० १९९।

५३-तु०—पाकोबी, बी एन्तवि क्लग बेर गलिस इदे बाह देन इन्देन, पृ० २४-२५, ओल्देनबर्ग, बी लेर इत्यादि (पूर्व०), पृ० २०६ प्र०।

नहीं श्रीजना चाहिए^{५४}। स्वयं सांख्य कारिका में, जो कि सांख्य का सबसे प्रामाणिक और प्राचीन ग्रन्थ है, वैदिक मार्ग को 'अविशुद्धिअमातिशययुक्त' कहा है^{५५}। वेदान्त-सूत्रों के 'प्रज्ञान (प्रकृति)' को 'अशब्द' अर्थात् वेद-विरुद्ध कहा है^{५६}। सिद्धान्तशः भी विरोध अपरिहार्य है—औपनिषद सिद्धान्त चेतनकर्तृत्ववाद अथवा पुरुषवाद है, सांख्य-सिद्धान्त अचेतन-कर्तृत्ववाद अथवा प्रज्ञानवाद है। सांख्य दर्शन स्वयं अपना मूल अनादि भुक्ति में नहीं, किन्तु कपिल मुनि के उपदेश में मानता है। 'कपिल मुनि', इस सभा में कदाचित् 'दिया हवस्ववारी' मुनियों की ओर इंगित पाया जाता है। सांख्य दर्शन की निरोधर-वाकित्वा, निवृत्तिपरायणता और भुक्ति-विरोध से इस संकेत का समर्थन होता है और उसके मूल की श्रमण-विचारधारा में खोज भुक्ति-संगत प्रतीत होती है, न कि वैदिक-विचारधारा में। किन्तु यह निस्सन्देह है कि उपनिषदों के सांख्यसन्दर्भ वैदिक धर्म में श्रमण-प्रभाव को विगड़ करते हैं। मुण्डकोपनिषद् का नाम ही इस प्रसंग में अवश्य है क्योंकि मुण्डक का साधारण अर्थ श्रमण ही होता है।

सांख्य के शासन पक्ष का कुछ परिचय तो सांख्य के सिद्धान्त-पक्ष के परिचय से ही आश्लेष्य है। इसके अतिरिक्त योग की अन्य प्रक्रियाओं का सांख्य से कोई अपरिहार्य संबंध नहीं है और उनका कुछ-न-कुछ परिचय नाना प्रकार के रहस्यवाद की परम्पराओं में मिलता है। किन्तु, गुरु-शिष्य-परम्परा में संरक्षित, एक व्यवस्थित आध्यात्मिक विज्ञान के रूप में योग-विद्या सांख्यादि श्रमण-संप्रदायों में उद्भूत और परिपुष्ट हुई। उपनिषदों में नाना रहस्यवादों संकेत मिलते हैं और व्यान का उल्लेख भी^{५७}। अधिकांश उल्लेखों से रीतिबद्ध योगविद्या के परिचय का अनुमान नहीं किया जा सकता, किन्तु कठ और श्वेताश्वतर के उल्लेख विशिष्ट हैं और अवश्य ही योग-विद्या की गहरी जानकारी अंतर्लक्ष्य हैं।

श्वेताश्वतर से यह भी स्पष्टतर प्रतीत होता है कि वह युग एक बौद्धिक और आध्यात्मिक आन्दोलन का था जब कि नाना दार्शनिक मत प्रस्तुत किये जा रहे थे।^{५८}

५४-३०—ऑरिजिनल ऑफ बुद्धिज्म, पृ० ३०५-९, तु०—गायें, दो सांख्य फिलो-
जोफी, पृ० ३, प्र०; तु०—फीब, सांख्य सिस्टम, पृ० ७-८।

५५—सांख्यकारिका, का० २।

५६—ब्रह्मसूत्र, १.१.५।

५७-३०—ऑरिजिनल ऑफ बुद्धिज्म, पृ० ३०१-२।

५८—श्वेताश्वतर० १.१-२।

वही चारणा बृहदारण्यक की जनक-माता के विवरण से और प्रतीतिपनिषद् तथा अन्य स्थलों से भी मन में बनती है^{५९}। यह प्रतीत होता है कि विदेह के अम्बुद्वय के युग में आर्य और आर्येतराध्य सांस्कृतिक सम्पर्क घनिष्ठ और आध्यात्मिक बौद्धिक स्तर पर सर्वाधिक फलप्रद बन गया। ब्रह्मा, आत्मा और ईश्वर, संसार, कर्म और निवृत्ति के अटिल विषयों पर इस समय नाना-ब्राह्मण और श्रमण मनीषी उद्गावधान थे।

छठी शताब्दी ईसापूर्व

सामाजिक परिवर्तन—ई० पू० छठी शताब्दी समस्त प्राचीन संसार में व्यापक धर्मसुधार का युग था जबकि चीन, यूनान और भारत में बौद्धिक और आध्यात्मिक प्रतिभा का आश्चर्यजनक प्रस्फुरण देखकर ऐसा प्रतीत होता है कि मानो पिछली अनेक सहस्राब्दियों की पर्यवसा के बाद मानव-जाति-मात्र के लिए 'अभिमतम्बोधि' का युग उपस्थित हुआ हो। इस व्यापक आध्यात्मिक क्रान्ति के लिए ऐतिहासिक 'हेतु-प्रत्यय-नामधेय' का समुचित निर्देश करना सरल नहीं है। भौतिकवादी दृष्टिकोण के अनुसार मानव-चेतना के परिवर्तनों का कारण सामाजिक घरातल पर खोजना चाहिए^{६०}; अध्यात्मवादी दृष्टि के अनुसार चेतनागत क्रान्ति ज्ञान के स्वाधीन विकास अथवा अति-मानवीय प्रेरणा से ही उत्पन्न होती है। इन दोनों दृष्टियों में से किसी की भी अवहेलना नहीं की जा सकती। सब तो यह है कि दोनों परस्पर सापेक्ष हैं, क्योंकि जहाँ एक ओर भौतिक-सामाजिक परिवर्तन के पीछे भी अन्तर्जीमत्वा तबीन आविष्कार और उनकी जननी प्रतिभा कारणरूप में विद्यमान हैं, वहाँ दूसरी ओर सामाजिक घरेली के अनुकूल न होने पर किसी भी आध्यात्मिक बीज का प्रबल ऐतिहासिक परम्परा के रूप में प्ररोह असंभव है। ई० पू० छठी और पाँचवीं शताब्दियों में अनेक महापुरुषों और मनीषियों के चिन्तन और उपदेश के साथ ही महत्वपूर्ण आर्थिक और सामाजिक परिवर्तन भी दृष्टिगोचर होते हैं, जिन्होंने न्यूनाधिक मात्रा में कुछ सामाजिक वर्गों के लिए क्लेश और उसके द्वारा जिज्ञासा के भाव को जन्म दिया होगा। सामाजिक परिवर्तन और जाति का अनुभव निस्सन्देह धर्म और दर्शन की नयी सरणियों की खोज से सम्बन्ध रखता है, किन्तु सामाजिक क्रान्ति नवीन चिन्तन की अपेक्षामात्र को जन्म देती है,

५९—बृहदारण्यक० ३।

६०—उदाहरणार्थ, ३०—कार्ल मार्क्स, फ्रिड्रिख एंगेल्स, पुलीटिकल इकॉनमी, प्रोफेस, गॉडर्न चाइल्ड, हिस्टरी।

उसके विषय और प्रकार का निर्णय नहीं करती। संस्कृति के आध्यात्मिक पक्ष के विकास में प्रतिभा-बोज का कार्य करती है और सामाजिक स्थिति भूमि का। दोनों के सहयोग से ही मनीष आध्यात्मिक परम्पराएँ बनती और बढ़ती हैं। बुद्ध भगवान् की वैशना में उनकी निशिष्ट आध्यात्मिक अनुभूति कितनी और कितन रूप में अभिव्यक्त हुई, इसमें तत्कालीन समाज और चिन्तन का हाथ अवश्य ही था^{६१}।

जनपद

भारत में छठी शताब्दी तक जनों के 'संचार और संनिवेश' का युग बीत चुका था और राज्य के संगठन में साम्राज्य की अपेक्षा देश-उत्त्व अधिक महत्त्वशाली हो गया था। फलतः जनों का स्थान जनपदों ने ले लिया था जिनमें कुछ राजाधीन थे और कुछ गणराज्य। जंगुतरनिकाय की एक प्रसिद्ध सूची के अनुसार उस समय 'सोलह महाजनपद' थे जिनके नाम इस प्रकार हैं—कासि, कोशल, अंग, मगध, वज्जि, मल्ल, चेत्थि, वंस, कुरु, पञ्चाल, मच्छ, मुरसेन, अस्सक, अवन्ति, गन्धार और कम्बोज^{६२}। जैन विद्याहपन्नति में उससे अंशतः भिन्न सूची दी गयी है जिसमें वंग, पांड, और लाड के नाम उल्लेखनीय हैं। जनपद परस्पर संघर्ष में निरत थे और उनकी स्थिति परिवर्तन-शील थी। मुहूर उत्तर-पश्चिम में शालाग्रामीणी साम्राज्य का प्रसार महत्त्वशाली घटना थी यद्यपि इस प्रसार की देश-गत और काल-गत परिघियों के विषय में अथवा इसके तत्कालीन ऐतिहासिक, सांस्कृतिक प्रभाव के विषय में निर्विवाद रूप से कुछ कहना कठिन है। इस युग के उदीच्य भारत का महत्त्व और सांस्कृतिक चित्र पाणिनि की अष्टाध्यायी में सुरक्षित है^{६३}। मध्यदेश के जनपदों की संस्कृति उत्तरवैदिक साहित्य में

६१—साधारण लौकिक स्तर पर बंखरी के द्वारा ही उपदेश सम्भव है, किन्तु इस उपदेश को श्रोता अथवा वक्ता के संस्कारों से व्यक् रखना असम्भव है। ये संस्कार ही ऐतिहासिक-सांस्कृतिक प्रभाव के मुख्य द्वार हैं। किन्तु बंखरी के अतिरिक्त, अथवा शब्दरहित, उपदेश भी सम्भव होने के कारण, एवं अनौप-देशिक ज्ञान के सम्भव होने के कारण, सब ज्ञान को इतिहासानुबद्ध नहीं माना जा सकता। तथापि सामान्यतः लोकसिद्ध शास्त्रोप-परंपराएँ शब्दमय एवं संस्कारविद्ध ही हैं, अतएव उनकी ऐतिहासिक आलोचना सम्भव है।

६२—अंगुत्तर (रो०) जि० १ पृ० २१३, जि० ४, पृ० २५२, २५६, २६०।

६३—इ०—वामुदेवशरण अग्रवाल, पाणिनिकालीन भारत।

और महाभारत के प्राचीन अंशों में प्रतिबिम्बित है। पूर्वी उत्तरप्रदेश और बिहार के जनपदों और उनकी संस्कृति का चित्र प्राचीन बौद्ध और जैन साहित्य में उपलब्ध होता है^{११}। इस प्रदेश में पाकपादि गणों और निर्धन्यादि श्रमणों का प्राचुर्य था और यही बौद्ध धर्म की जन्म-भूमि थी। दक्षिणापथ का परिचय इस युग में बहुत अल्प था।

राजा और राजनीति—राजाओं का पारस्परिक संघर्ष उतना ही तीव्र था जितना कि राजाधोनि और गणाधोनि जनपदों का। जहां उपनिषदों में और जातकों में काराी एक जलवान् स्वतन्त्र राज्य के रूप में हमारे सामने आती है, वृद्ध के समय में वह कौशल के साम्राज्य का एक अंग बन चुकी है। ऐसे ही बिम्बिसार के समय में मगध ने अंग जनपद को बलपूर्वक आत्मसात् कर लिया। शायद मगध कौशल की अधीनता स्वीकार करता था तब भी बिदुडभ ने उस पर सांघातिक आक्रमण किया, और अजातशत्रु ने लिच्छवियों से समान डाना।

इन घटनाओं में गण-राज्यों का हानि, राज-तन्त्र का उत्कर्ष और मगध के साम्राज्य का प्रसार स्पष्ट देखे जा सकते हैं। इस युग के अनेकविध राजनीतिक परिवर्तनों ने स्वभावतः तत्संबंधी विचार-विमर्श को प्रोत्साहित किया और दण्डनीति की उस परम्परा को अन्त्य दिया जिसकी चरम परिणति परवर्ती काल के कौटिलीय अर्थशास्त्र में उपलब्ध होती है। अनेक ब्राह्मण विचारकों ने चक्रवर्ती राजा का आदर्श निरूपित किया था और इस आदर्श का तत्कालीन आकर्षण इससे स्पष्ट है कि बौद्धों ने उसका आध्यात्मिक क्षेत्र में उपयोग करना चाहा^{१२}। समाज और राज्य की उत्पत्ति तथा गणों के अलङ्कार पर विशेष रूप से विचार किया गया जैसा कि दीधनिकाय, महाभारत और अर्थशास्त्र में प्रकट होता है^{१३}।

शासन की जगहोंर क्षत्रियों के हाथ में थी। उत्तर-पूर्वी भारत के शाक्य, लिच्छवि आदि गण क्षत्रियबहुल और राजशाह्योपजीवी थे। लिच्छवियों के ७७०७

६४—आधुनिक निरूपण के लिए इ०—प्रिफ़ (अंग्रेजी अनुवाद) सोशल ऑर्गेनाइजेशन इन नार्थ-ईस्टर्न इण्डिया इन वि एज ऑव बुद्ध; बी० सी० लॉ०, इण्डिया इन अर्ली बुध्ति एण्ड जैन लिटरेचर; जे० सी० खेन, एन्वयेन्ट इण्डिया ऐज डिस्क-इव्ड इन जैन कंनन; टी० डब्ल्यू राइज डेविड्स—बुध्ति इण्डिया इत्यादि।

६५—दीध० लक्षण-मुत्तन्त, चक्रवर्ति-सीहनाहमुत्तन्त, दे०—नोवे।

६६—दीध० अगज्यमुत्तन्त, महाभारत (चित्रशाला प्रेत, पूना); शान्तिपर्व, अध्याय १०७; अर्थशास्त्र (प्रिवेण्डम् संस्करण), जि० ३ पृ० १४४।

राजाओं का उल्लेख प्राप्त होता है। कदाचित् ये गण के मुख्य क्षत्रियकुलों के प्रधान थे। लिच्छवियों की म्हाथ-व्यवस्था विशद रूप से सुचारु थी। शासकों में भी राजा अथवा 'राजशब्देणजीवी' शूद्रोपन का बाद में उल्लेख आता है। कपिलवस्तु में शाक्य गण का संस्थापक था जहाँ बूढ़े और जवान एकत्र होते थे और परामर्श से गण के शासन का कार्य चलाते थे। इन गणों की शासन-प्रवृत्ति कितनी जनतन्त्रात्मक और कितनी सामन्ततन्त्रात्मक थी, यह निश्चय से नहीं कहा जा सकता।

कोशल, मगध आदि जनपदों में भी राजा और उनके सहाय क्षत्रिय थे वर्यपि अजातशत्रु या बिहुद्वभ मसीले नये राजाओं का बल उनके अमात्यों की कूटनीति, मेनो की धर्मिता तथा व्यक्तिगत योग्यता पर अधिक निर्भर था, उनकी मूर्धाभिधिकृता पर कम^{११}। धर्म और अर्थ की विभिन्न दृष्टियों से राजकीय आदर्श दो रूपों में प्रकट होता है। धर्म की दृष्टि राजा के कर्तव्यों पर बोर देती थी, अर्थ की दृष्टि राजा की शक्ति पर। धर्मविषयक धारणा भी ब्राह्मणों की और थी, बौद्धों तथा जैनों की और।

क्षत्रिय और धार्मिक आन्दोलन—राजाओं और उनके वन्धुओं के जीवन-यापन के लिए अनेक व्यसन थे—मृगया, छूत, पान, स्त्रियाँ और मृद^{१२}। किन्तु अनेक राजा अपने अवकाश में नवीन धर्म-दर्शन की प्रवृत्तियों को प्रोत्साहन देते थे। सब तो यह है कि ब्राह्मणों के समान ही क्षत्रिय भी इस युग में बौद्धिक जीवन का नेतृत्व करते थे। उपनिषदों में अनेक ज्ञानी राजाओं का वर्णन आता है, जैसे पांचालराज प्रवाहण जैवल्लि जिन्होंने ध्वेतकेतु के पिता उद्दालक को उपदेश दिया^{१३}। केकयरज अश्वपति और काशिराज अजातशत्रु भी ब्राह्मणों को ज्ञान का उपदेश देते पाये जाते हैं^{१४}। विदेह-राज जनक तो भारतीय आध्यात्मिक इतिहास में राजर्षि के रूप में सुप्रसिद्ध ही हैं। महाभारत में कृष्ण और भीष्म ज्ञान का उपदेश करते हैं। गीता में ज्ञान की एक राजर्षि-परम्परा की ओर संकेत किया गया है जिसकी तुलना प्रवाहण जैवल्लि के द्वारा निदिष्ट क्षत्रिय-विद्या से होनी चाहिए। बूद्ध और महावीर भी क्षत्रिय उपदेशक थे। जैन परम्परा में तीर्थंकरों का क्षत्रिय होना अनिवार्य है।

यह उल्लेखनीय है कि कुछ विद्वानों ने क्षत्रियों को इस युग के एक ब्राह्मण-विरोधी धार्मिक-सामाजिक आन्दोलन का नेता ठहराया है^{१५}। किन्तु उपर्युक्त तथ्य

६७-तु०—जे० बी० बी० आर० ए० एस०, १९२१, पृ० १८६-८७।

६८-वृ० उप० ६.२, छा० उप०, ५.३ प्र०।

६९-छा० उप० ५.११ प्र०, वृ० उप० २.१।

७०-तु०—राहस डेविड्स, बुध्दिस्ट इण्डिया, पृ० २५७, वैदिक एज, पृ० ४६८-६९।

इस बात का निश्चित समर्थन नहीं करते। विद्वान्मित्र और असिड के संघर्ष की कथा इस समय में निस्तार है और ऐसे ही महाभारत में उल्लिखित वामदन्त्य के किये हुए क्षत्रिय-संहार की कथा को भी भार्गवों की अतिरंजित कल्पना ही मानना चाहिए^१। ब्राह्मण-क्षत्रिय संघर्ष की ऐतिहासिकता स्वीकार करने के लिए कोई वास्तविक आधार नहीं मिलता। क्षत्रियों ने नवीन आध्यात्मिक और बौद्धिक आन्दोलनों में महत्त्वपूर्ण भाग लिया, किन्तु इससे यह अनुमान नहीं किया जा सकता कि आर्थिक लाभ, सामाजिक प्रतिष्ठा अथवा राजकीय शक्ति के लिए ब्राह्मणों और क्षत्रियों में जातिघात अथवा वर्गघात संघर्ष था। अवश्य ही नैष्ठर्क्यपरक अन्त्यात्मविद्या घोरौहित्य की विरोधियों थी, पर इसके नेता वास्तव में श्रमण थे जिनकी आध्यात्मिक-सांस्कृतिक परम्परा में इस समय क्षत्रिय और ब्राह्मण दोनों ही थे। बूद्ध और महावीर अन्ततः क्षत्रिय थे, किन्तु जाति के परित्यागपूर्वक ही वे श्रमण बन गये। दूसरी ओर उपनिषदों में और गीता में संकेतित विशुद्ध क्षत्रिय-विद्या 'कर्म' का प्रत्याख्यान नहीं करती। फलतः उपलब्ध साक्ष्य के आधार पर केवल इतना ही स्वीकार किया जा सकता है कि पुरोहितों के कर्मकाण्ड का इस युग में अनेक दिशाओं से विरोध हुआ, जिसका श्रमणों, प्रबुद्ध क्षत्रियों और जन्मसमवादी ब्राह्मणों ने नेतृत्व किया।

आर्थिक प्रगति—ग्रामीण और 'आरम्भिक' वैदिक सभ्यता अब अनेकत्र नगर-वासिनी हो गयी थी^२। व्यापार के सुदूर-विस्तृत स्थल और जल-मार्गों पर सार्ववाहों के उत्थान ने इन नगरों को समृद्धि प्रदान की थी।^३ नागरिक वाणिज्य और व्यवसाय धर्मियों में संगठित थे और इन धर्मियों के प्रधान खेती समाज में और राजसभा में प्रतिष्ठा प्राप्त करते थे।^४ नागरिक जीवन का विविध विकास इस युग के सामाजिक दृश्य को पिछले युग से विभक्त करता है। व्यावसायिक प्रविभाजन ने उत्पन्न व्यापार

७१-तु०—मुम्बैकर, क्रिटिकल स्टडीज इन वि महाभारत, पृ० २७८-३३३, (पूना, १९४४)।

७२-ब्र०—ऑरिजिन्स ऑफ बुद्धिज्म, पृ० ३१४-१५, तु० सी० ए० एक० राइड डेविड्स, केम्ब्रिज हिस्टरी, जि० १, पृ० १८९ प्र०, एन० सी० बन्धोपाध्याय, इकोनामिक लाइफ एण्ड प्रोग्रेस इन एन्डोसैन्ट इण्डिया, जि० १, भाग ३।

७३-व्यापारमार्गों एवं सार्ववाहों पर, ब्र०—राइड डेविड्स, बुथिस्ट इण्डिया, पृ० १०३-१०५, मोल्लोचन्द, सार्ववाह।

७४-धर्मियों पर, ब्र०—मज्जुनदार, कॉरपोरेट लाइफ इन एन्डोसैन्ट इण्डिया।

की स्वयं एक विनिमय-साधन की अपेक्षा रहती है। द्रव्य ('मनी') का आविर्भाव इस अपेक्षा की पूर्ति करता हुआ समाज में एक नयी और रहस्यमयी-सी शक्ति को जन्म देता है। समाज में पहले की अपेक्षा अधिक परिवर्तनशीलता आती है, सामाजिक चिन्तन अमूर्त और पुष्प-निरपेक्ष बनने लगता है, और सामाजिक सम्बन्धों का 'वस्तु-सात्करण' ('रेडिफिकेशन') प्रारम्भ हो जाता है^{७५}। बुद्ध के समय में ही भारतीय संस्कृति सर्वप्रथम 'द्रव्य के युग' में अबतीर्ण हो रही थी। यह धर्मों का ही नहीं, श्रेष्ठियों का युग था। अंग के मेण्डक, कोशल के अनायापिण्डक और कोशाम्बी के पोषक इन धनाढ्य श्रेष्ठियों के कुछ ज्वलन्त उदाहरण हैं^{७६}। यह स्मरणीय है कि ये बड़े श्रेष्ठी प्रायः उस युग के संघात-परायण भ्रमण-नम्प्रदायों के पोषक थे।

कुछ इतिहासकारों ने सोलहवीं शताब्दी के युरोपीय धार्मिक सुधार को तत्कालीन धनिक-वर्ग के अन्पुद्गल के साथ जोड़ा है^{७७}। ऐसे ही, कुछ विद्वानों का मुझाव है कि जैन और बौद्ध धर्मों के अन्पुद्गल में भी श्रेष्ठियों की अनुकूलता एक सहयोगी कारण था। इस मुझाव के लिए विद्वद्-सम्भावना के अतिरिक्त विशेष प्रमाण नहीं है। यह सच है कि प्राचीन वैदिक देवता और यज्ञ एक ग्रामीण और कृषिप्रधान सामाजिक परिवेश में उद्भूत हुए थे। नगर-जीवन के बदले हुए वातावरण में पुराने वैदिक धर्म के प्राकृतिक व्यापारों तथा ग्राम-जीवन सम्बन्ध रखनेवाले अनेक प्रतीकों का धुँवलाता उतना ही स्वाभाविक था जितना उनके साथ उस थड़ा का जो कि पुराने देवताओं और उनके धार्मिक कर्मकलाप का आधार भी। तथापि यह स्मरणीय है कि प्रोटैस्टेंट आन्दोलन के विपरीत जैन और बौद्ध सम्प्रदाय निवृत्तिपरक थे और उनके अनुसरण का धार्मिक सम्पत्ति के हृथियाने के लाभ के साथ कोई सम्बन्ध स्थापित नहीं किया जा सकता। और फिर इन सम्प्रदायों को सुधारवादों कहना वस्तुतः संगत नहीं है। अतएव यद्यपि यह निर्विवाद है कि श्रेष्ठियों ने धर्मनम्प्रदायों को सहायता की, यह नहीं कहा जा सकता कि इन सम्प्रदायों का उद्भव अथवा विकास समाज के धनिक-वर्ग के तत्कालीन उद्भव तथा विकास के साथ अनिवार्य सम्बन्ध रखता था।

बाह्यण वर्ग—बाह्यण इस युग में अपना सामाजिक श्रेष्ठत्व प्रख्यापित करते थे और पुरोहित तथा आचार्य के जीवन को अपना आदर्श मानते थे। धर्मशास्त्र के

७५-तु—स्वीडि, थियरी ऑव कॅम्पिटलिस्ट डिवेलपमेंट, पृ० ३५ प्र०।

७६-द्र०—मल्लसेकर, डिक्शनरी ऑव पालिग्रोपर नेम्स, २ जि०।

७७-तु०—टाउनर, रिलिजन एण्ड दि राइज ऑव कॅम्पिटलिज्म।

अनुसार ब्राह्मण के ६ प्रधान कर्तव्य थे—यजन, याजन, अध्ययन, अग्न्यापन, दान और प्रतिग्रह । गर यथार्थ में अनेक ब्राह्मण न पुरोहित थे न आचार्य, कुछ प्रशासकीय कार्यों में अधिकृत थे और कुछ जमींदार अथवा क्षुद्र किसान, जबदा दरिद्र कर्मकर थे^{३८} । सामारण जनता के जीवन में अटिल श्रौत यागों की अपेक्षा दाना गृह्य कर्मों का अनुष्ठान अधिक महत्व रखता था । यह स्मरणीय है कि जहाँ श्रौत कर्म का बौद्धों और जैनो ने बहुत विरोध किया, गृह्य कर्मों का बौद्ध और जैन उपासकों ने सर्वथा निरस्कार नहीं किया । अतएव परवर्ती काल में उदयनाचार्य ने कहा कि 'नास्त्येव उद्दार्जने यस्य सांवृतमेतदित्युक्त्वापि यज्ञोपांनाद्यन्त्येष्टिपर्यन्तो वैदिकी क्रिया नानुतिष्ठति जनः'^{३९} । ऊपर उपनिषदों की आलोचना में यह कहा गया है कि स्वयं ब्राह्मणों के धर्म में कर्म-काण्ड के अतिरिक्त ज्ञान-काण्ड ने महत्त्वशाली स्थान पा लिया था और ब्राह्मण ऋत्विजों और आचार्यों ने इसका सतत प्रयत्न किया कि उनके धर्म का प्रगतिशीलतम दार्शनिक सिद्धान्तों से सामञ्जस्य बना रहे । आत्मवाद और ब्रह्मवाद का समन्वय तथा संसार-वाद और कर्मवाद का स्वीकार, इस प्रवृत्ति के उदाहरण हैं । महाभारत में, विशेषतः शीता और शान्तिपर्व में, कर्म और ज्ञान के प्रचलित विरोध का स्पष्ट परिचय मिलता है । मोक्षधर्म पर्व में ज्ञान को प्राधान्य दिया गया है । भगवद्गीता में कर्म और ज्ञान के समन्वय का प्रयत्न किया गया है । ये दोनों धाराएँ उपनिषदों में भी देखी जा सकती हैं—मुण्डक में कर्म का निरस्कार, ईश और अश्वतः छान्दोग्य में ज्ञान-कर्म-समन्वय । यह कहा गया है कि वैदिक प्रवृत्ति धर्म का विरोध उत्तरपूर्व में व्यापक रूप से किया गया जब कि उत्तर-पश्चिम में प्रवृत्ति और निवृत्ति के समन्वय का यत्न किया गया । इस प्रकार एक ओर बौद्ध धर्म और जैन धर्म का तथा दूसरी ओर ब्राह्मण धर्म का विकास हुआ^{४०} । इस मत में बौद्धिक प्रवृत्तियों का जैसा असंकीर्ण प्रादेशिक विभाजन अभीष्ट है वैसा यथार्थ में सिद्ध नहीं किया जा सकता । इतना अवश्य सत्य है कि गणों और अमणों के पूर्वी प्रदेशों में निवृत्तिपरक सम्प्रदायों का

३८-मु०—किंक, पूर्व० (कलकत्ता, १९२०), पृ० २२२ प्र० ।

३९-आत्मतत्त्वविवेक (चौखम्भा संस्कृत ग्रन्थमाला) पृ० ४१७—“ऐसा कोई दर्शन नहीं है जिसमें लोग गर्भाधान से लेकर अन्त्येष्टि क्रिया पर्यन्त वैदिक कर्म को सांवृत बताते हुए भी उसका अनुष्ठान न करते हों ।”

४०-मु०—आर० जो० भट्टारकर, वैष्णविज्म, शैविज्म, एण्ड अदर माइनर रिलिजस सिस्टम, पृ० ४१-४२ ।

जितना प्रचार या उत्तम। इस समय पश्चिमी प्रदेशों में नहीं था। इस आगेधिक भेद का कारण न तो मूलतः भौगोलिक था—क्योंकि भौगोलिक कारणों का विशिष्ट बौद्धिक अथवा आध्यात्मिक प्रवृत्तियों से सम्बन्ध जोड़ पाना सरल नहीं है—और न एक व्यापक सुधार की प्रवृत्ति का अतर्क्य न्यूनाधिक था, प्रत्युत यह स्वीकार करना होगा कि उत्तरपूर्वी आध्यात्मिक आन्दोलन वैदिक धर्म का आन्तरिक सुधार-आन्दोलन न होकर मास्तव में अमर्षों के प्रभाव का विस्तार था जिसमें प्रादेशिक, सामाजिक, सांस्कृतिक कारण सहकारी बन गये, जब कि पश्चिम में वैदिक धर्म के अन्तर्गत सुधार की प्रवृत्तियाँ अनेक रूपों में विकसित हुईं।

प्रचलित धर्म—भारतीय समाज में सदैव अनेक सांस्कृतिक स्तर संगृहीत रहे हैं और उनके अनुरूप धार्मिक निष्ठा भी विविध रही है। भगवद्गीता में कहा गया है “मत्त्वानुरूपं सर्वस्य श्रद्धा भवति भारत। श्रद्धामयीं पुरुषो यो बभूवुः स एव सः ॥ यजन्ते सार्वत्रिका देवान्यश्वरशामि राजसा। प्रेतान्भूतगणाश्चान्ये यजन्ते तामसा जनाः ॥” (१७, ३-४) “देव-पूजा वैदिक थी और यहाँ सार्वत्रिक कहाँ गयी है। यक्ष-पूजा, जिसे यहाँ राजस कहा गया है, साधारण जनता में सुप्रचलित थी। यक्ष शब्द प्रायः देवता के समान ही अर्थ रखता था, और यक्ष-पूजा को अनेकों नामों से आर्य-धर्म का ही प्रचलित, परिवर्तित और परिवर्धित रूप मानना अप्रुक्त न होगा। यहाँ की अलौकिक सत्त्व माना जाता था जो प्रायः वृक्षों में निवास करते थे और प्रसन्न होने पर नाना सांसारिक कामनाओं की पूर्ति का धर देते थे। वे अनेकज स्वानदेवता अथवा कुलदेवता के रूप में प्रतिष्ठित थे। यम और शक्र के साथ उनका विशेष संबंध था। कभी वे अनिष्टकारी भी हो सकते थे और आवेश के कारण भी बन जाते थे। यक्षियों से अप्सराओं का सादृश्य देखा जा सकता है और कभी वे पुरुषों को प्रलोभित करती मिलती हैं। कुछ यक्ष बाद में ब्राह्मण और बौद्ध देवताओं में रूपान्तरित पाये जाते हैं

८१—भौगोलिक और बौद्धिक तत्त्वों के सम्बन्ध पर, तु०—बकल, हिस्टरी ऑफ़ सिविलिजेशन इन इंग्लैण्ड, अध्याय २, इसकी आलोचना, लॉर्ड एबटन, हिस्टोरिकल एसेज एण्ड स्टडीज, अध्याय १०-११।

८२—अर्थात् ‘सबकी श्रद्धा सत्त्वानुरूप होती है, मनुष्य श्रद्धामय है, जिसकी जैसी श्रद्धा है, वही वैसा ही है। सार्वत्रिक पुरुष देवताओं का यजन करते हैं, राज-सिक यक्ष-राक्षसों का, तथा अन्य तामसिक जन भूत-प्रेतों का।

और उनका प्रभाव कुछ अर्थों में प्रतिभा-विज्ञान की परम्परा तथा तान्त्रिक पद्धतियों पर देखा जा सकता है।^{८३}

यक्षों की पूजा के अतिरिक्त नाना प्रेत, भूत और पशुओं की तामस पूजा भी लोक में प्रचलित थी। इन्द्र, स्कन्द, रद्र, मृकुन्द, यक्ष, प्रेत, नाग आदि के अनेक उत्सव मनाये जाते थे। इन अवसरों पर बाह्यणों और श्रमणों को, दरिद्रों को और भित्तारियों को दान दिये जाते थे और खिलाया जाता था। इन उत्सवों में जनभोगों और भक्षण आदिदिल नहीं थे और इनकी तुलना बौद्ध ग्रन्थों में उल्लिखित 'समञ्जा' से की जा सकती है।^{८४}

प्रचलित धारणा के अनुसार जीव एक सूक्ष्म और अप्रत्यक्ष पुरुष है जो कि स्थूल आधिभौतिक देह का संचालन करता है और मन और प्राण की चप्टाओं का वास्तविक आचार है। उपनिषदों और बौद्ध ग्रन्थों में इस प्रकार की धारणा नाना कथों में हमारे सामने आती है। "अंगुष्ठमात्रः पुरुषोऽन्तरात्मा रुदा जनानां हृदये सन्निविष्टः" (कठ० २.६.१७), "इहैवान्तः शरीरे सौम्य स पुरुषोः" (प्रश्न ६.२), "य एषोऽग्निश्चि पुरुषो दृश्यत एष आत्मेति" (छा० ४.१५.१), "अथ योजं भगवोऽज्मु परिरूपामते यदनायमादर्शं कतमएष इत्येष उ एवेमु सर्वेष्वेतेषु परिरूपामत इति" (छा० ८.७.४), "य एष स्वप्ने महीयमानश्चरत्येष आत्मेति" (छा० ८.१०.१) आदि उपनिषदों के वाक्यों ने आत्मविषयक ऐसी प्रचलित धारणा का उल्लेख मिलता है। किन्तु इस प्रकार की सूक्ष्मदेहाध्यास-युक्त धारणा उपनिषदों के वास्तविक सिद्धान्त को प्रकट नहीं करती। 'जीव' अथवा 'आत्मा'—इन शब्दों से एक ओर प्रचलित, अध्यास-द्रुपित पुरुषविषयक धारणाएँ और दूसरी ओर उपनिषदों के अमिर्वचनीय, किन्तु अर्थाह्य आत्मा का सिद्धान्त, ये दोनों ही सूचित होते रहते हैं। बौद्ध ग्रन्थों में 'जीवन' 'तवा' 'आत्मा' का प्रयोग प्रायः पहले अर्थ में, अर्थात् प्रत्यगात्मा में अध्यस्त सूक्ष्मादि देह के अर्थ में, होता रहा है। ब्रह्मजाल मुत्तन्त, वामासि० आदि सन्दर्भों में यह स्पष्ट है। धम्मपुटः यही अर्थ बुद्धिस्थ रखने पर 'नैरात्म्य' के सिद्धान्त की संगति होती है। आत्मभाव का प्रत्याख्यान नहीं किया जा सकता क्योंकि वह अपनी ही सत्ता का अपलाप होगा और स्वयं व्याहृत। आत्मा की विशिष्ट व्याख्याओं का

८३-यक्षों पर इ०—कुमारस्वामी—संस्कृत २ भाग।

८४-इ०—ओरिजिनल ऑफ बुद्धिज्म, पृ० ३१८-१९।

अवश्य संघटन किया जा सकता है, यथा इसका कि आत्मा में कर्तृत्व और नित्यत्व दोनों धर्म हैं, किन्तु इन व्याख्यानों में आत्मा की अनिर्वाच्यता का संग्रह अव्यक्त होगा।

परिवाजक-उद्भव—छठी शताब्दी के लौकिक जीवन का नेतृत्व राजाओं और श्रेष्ठियों, ऋत्विजों और आचार्यों के हाथ में था जो कि सक्ति और धन से अथवा देवताओं की कृपा से अपने और दूसरों के लिए भोग और सुविधाएँ जुटाने में दक्षिण थे और जिनके प्रचलन से साम्राज्य विस्तृत और नगर समृद्ध हो रहे थे। दूसरी ओर, सामाजिक जीवन के इस प्रवृत्ति-पक्ष की सर्वथा अवहेलना करते हुए अनेक अन्ध, मूढक अथवा भिक्षु जीवन के अन्धारे दुःख से तप्त जनता के समस्त निवृत्ति और शान्ति का आदर्श उपस्थित कर रहे थे। संसार-त्याग के प्रचारक ताना 'पापण्डों' में विभक्त इन परिवाजकों का अभ्युदय और प्रभाव इस युग के धार्मिक जीवन का सम्भवतः सबसे महत्त्वशाली तथ्य था।

याकोबी ने यह सुझाव प्रस्तुत किया है कि ब्राह्मण भिक्षुओं के अनुकरण में बौद्ध और जैन भिक्षुओं का उदय हुआ था।¹⁾ इसके समर्थन में उन्होंने मुख्य मुक्ति यह दी है कि बौद्ध और जैन भिक्षुओं के नियम गौतम और वीषावन के धर्म-सूत्रों में प्राप्त नियमों से सादृश्य रखते हैं। वस्तुतः यह सादृश्य केवल संसार-त्याग के आदर्श की समानता में पर्यवसित हो जाता है और अस्पष्ट व्यापक नियमों को परिधि का अतिक्रमण नहीं करता। याकोबी का विद्वान् था कि निवृत्ति का आदर्श ब्राह्मणों के धर्म में पहले उचित हुआ और चतुर्थ आश्रम के रूप में अंगत हुआ। पीछे इस आदर्श का बौद्धों और जैनों ने अनुसरण और अनुकरण किया। किन्तु इस अभ्युदय के समर्थन में पर्याप्त प्रमाण-बल नहीं दीजता क्योंकि चातुराश्रम्य के सिद्धान्त की ब्राह्मण-धर्म में प्रतिष्ठा सर्वप्रथम धर्म-सूत्रों में हुई, उसके पहले नहीं। और, अधिक संभावना इस बात की है कि संसार-त्याग के साथ परित्रय का भी ग्रहण ब्राह्मणों ने धर्मों से किया, न कि धर्मों ने ब्राह्मणों से।

वैदिक संहिताओं में तथा ब्राह्मणों में आश्रम शब्द की कहीं उल्लेख नहीं होती। सायण ने ऐतरेय ब्राह्मण के "किंयु मरु किमजितं किंयु इमंयुजि कि तपः। पुर्व ब्राह्मण इच्छन् स वै लोको जयान्वः॥" (३३.१)। इस श्लोक की व्याख्या में कहा है कि "आश्रम-चतुष्टयं विवक्षितम्" और काणे महोदय ने इसको वैदिक-

८५—एत० बी० ई० जि० २२, भूमिका, तु०—मैक्समूलर, हर्बर्ट लेस्ली, पृ० ३५१, बूलर, वीषावन-धर्म सूत्र (एत० बी० ई० में अनु०)।

साहित्य में चार आश्रमों का प्राचीनतम, अस्पष्ट उल्लेख माना है।^{८५} किन्तु यह व्याख्या निर्विवाद नहीं की जा सकती; विशेषतः सापण का 'मल' को गार्हस्थ्य का स्रोतक मानना। सम्भव है कि इस श्लोक में ब्रह्मचारियों, तपस्वियों और मुनियों की ओर संकेत हो, किन्तु किसी स्वीकृत चातुराश्रम्य की व्यवस्था की ओर संकेत नहीं है। उपनिषदों में जैसे कुछ स्थलों में संसारवाद और कर्मवाद का अन्वयण है, वैसे ही कुछ स्थलों में संसार-त्याग का भी उल्लेख मिलता है। श्वेताश्वतर में 'अत्याश्रमिभ्यः' यह पाया जाता है,^{८६} बृहदारण्यक में याज्ञवल्क्य से सम्बद्ध कुछ स्थलों में प्रव्रज्या का संकेत है,^{८७} मृष्टक (३.२.६) में "संन्यासयोग" का उल्लेख है। मृष्टक (१.२.११) में भी संन्यासियों का उल्लेख है, यद्यपि इस स्थल में अरण्यवासियों और भिक्षुओं में विभेद नहीं किया गया है। छान्दोग्य (२.२३.१) में भी तृतीय और चतुर्थ आश्रमों का विवेक नहीं है। इन उल्लेखों से यह तो स्पष्ट है कि कुछ वैदिक आचार्य उपनिषत्काल के उत्तरार्ध में न केवल भिक्षु-जीवन से परिचित थे, अपितु उसकी आदर्श मानना चाहते थे। किन्तु इन उल्लेखों से यह नहीं प्रतीत होता कि इस समय वैदिक धर्म के अन्दर चार आश्रमों का व्यवस्थित आदर्श प्रतिष्ठा-लाभ कर चुका था। ऐसा प्रतीत होता है कि प्राचीन वैदिक काल में केवल दो ही आश्रम अंगीकृत थे—ब्रह्मचर्य और गार्हस्थ्य, यद्यपि वैदिक जीवन के बाहर पुरानी सम्प्रदाय के अवशेष मुनि-श्रमणों की सत्ता सर्वथा अविदित नहीं थी। उत्तर वैदिक काल में प्रतीकात्मक और रहस्यमय विद्याओं और उपासनाओं के आविर्भाव के साथ आरण्यक-जीवन का भी प्रचार हुआ और एक तीसरे आश्रम का आदर्श विकसित हुआ जिसमें पहले दोनों आश्रमों का तथा कर्म और विद्या का समन्वय है। साप ही साथ श्रमणों के निदान्त और दृष्टान्त से कुछ वैदिक ऋषि और विचारक प्रभावित हुए और फलतः उपनिषदों में कहीं-कहीं वैदिक कर्म की अवहेलना तथा संन्यासियों की स्तुति पायी जाती है। परन्तु काल में संन्यास को चतुर्थ आश्रम के रूप में धर्म-मूर्खों ने स्वीकार किया, किन्तु उनके सुग में भी इन आश्रमों के नामादि सर्वसम्मत नहीं प्रतीत होते। आपस्तम्ब की पंक्ति है—"चत्वार आश्रमा गार्हस्थ्यमाचार्यकुलं गौतमं वानप्रस्थमिति।"^{८८} गौतम ने ब्रह्मचारी, गृहस्थ, भिक्षु

८५-काणे, हिस्टरी ऑफ़ दि धर्मशास्त्र, जि० २, भा० १, पृ० ४१८।

८६-श्वेताश्वतर, ६.२१।

८७-बृ० उप० २.४.१, ३.५.१, ४.४.२२, ४.५.२।

८८-"चार आश्रम हैं—गार्हस्थ्य, आचार्यकुल, मोन एवं वानप्रस्थ" (आपस्तम्ब, २.९.३१-१)

और वैशालस का उल्लेख किया है।^{१०} बसिष्ठ और बोधायन ब्राह्मचारी, गृहस्थ, वानप्रस्थ और परिव्राजक—ये सत्राणं प्रस्तुत करते हैं।^{११} यही नहीं, बोधायन और गौतम दोनों गार्हस्थ्य को प्राधान्य देते हैं। बोधायन का कथन है—“एकाधर्म्यं त्वाचार्या अप्रजननत्वादितरेषाम्। तत्रोदाहरन्ति प्रह्लादि त्रै कपिको नामागुर आस स एतन्भेदाश्चकार दैवः स्यर्पमानस्तान्मनीषी नाद्रिदेव।”^{१२} गौतम की तुलनीय उक्ति है—“तेषां गृहस्थो बोधिरप्रजननत्वादितरेषाम्।”^{१३} इस प्रकार आश्रम्य को एक प्राचीन परम्परा को ही ई० पू० छठी शताब्दी के वैदिक और अवैदिक भिक्षु सम्प्रदायों के मूल में मानना चाहिए।

ब्राह्मण-परिव्राजक—निर्जुओं के अनेक सम्प्रदाय थे जो कि दो मुख्य विभागों में बाँटे जा सकते हैं—ब्राह्मण और श्रमण। संसार-त्यागी और तपस्वी दोनों ही थे, किन्तु कुछ विषयों में व्यापक भेद था। ब्राह्मणों की दृष्टि से संसार-त्याग नाना लौकिक कर्तव्यों की पूर्ति के बाद युक्त था। इसी दृष्टि की ओर उत्तरजज्ञपण का यह निर्देश है—“अहिंन्व वेद्ये परिक्लिप्त विषे पुनरे परिष्ठ्य गिहंमि जाया। मोक्षवाण भोगं सह इत्यिमाहिं आरण्यगा होह मृणो पसत्य।”^{१४} इसके अतिरिक्त ‘वम्भण्य’ में वर्ण-भेद के अनुसार प्रव्रज्या का अधिकार केवल ब्राह्मण अथवा द्विज को ही प्राप्त था जब कि बौद्ध संघ में सब ही वर्ण और जातिवां सागर में तपियों के समान भेद छोड़कर हित-मिल जाती थीं। और फिर वेद के प्रमाण और महत्त्व की ओर भी ब्राह्मणों और श्रमणों की दृष्टियाँ विभक्त थीं। बसिष्ठ का कथन है—“सन्त्यासेत्सर्वकर्माणि वेदमेकं न सन्त्यसेत्। वेदसन्त्यसनाच्छूद्रस्तस्माद्देवं न सन्त्यसेत्।”^{१५} इसके विपरीत उत्तरजज्ञपण में

१०—गौतम, १.३.२।

११—बसिष्ठ, ७, १-२; बोधायन, २. ६. १४।

१२—“किन्तु आचार्य एक ही आश्रम बताते हैं क्योंकि अन्य (आश्रम) सन्तानोत्पत्ति के अयोग्य हैं। कहते हैं कि प्रह्लादि कपिल नाम का असुर था, उसने देवताओं को होड़ में डल भेदों का निर्माण किया। अतः मनीषी को चाहिए कि उनका आदर न करे।” (बोधायन २.६.२९-३०)।

१३—“गृहस्थ उनका मूल है, बोध के प्रजोत्पत्ति में अवस्य होने के कारण।” (गौतम, १.३.३।

१४—उत्तरजज्ञपण, १४.९।

१५—बसिष्ठ, १०.४।

कहा है—“ब्रह्मा ब्रह्मीणां न भवन्ति तर्प ।”^{११} अन्त में, सिद्धियों की प्रवृत्ति पर भी ब्राह्मणों का मत श्रमणों की अपेक्षा भिन्न तथा अनुदार था । यह भी स्मरणीय है कि ब्राह्मणों में तापस और भिक्षु अलग-अलग थे । शंकराचार्य ने इन दोनों का अन्धेद प्रतिपादित करने वाले मत का खण्डन करते हुए यह स्पष्ट किया है कि वानप्रस्थ में काय-क्लेश-लक्षण तप का महत्त्व है जब कि संन्यास में संयम का प्राधान्य है ।^{१२} वस्तुतः वानप्रस्थ में वैदिक कर्म शेष रहता था, संन्यास में नहीं । दोनों के लिए पृथक् सूत्रों की रचना हुई थी । वानप्रस्थों के लिए वैखानस-शास्त्र का और भिक्षुओं के लिए पाराशर्यकृत सूत्रों का उल्लेख प्राप्त होता है ।^{१३} किन्तु कमया उत्तरकाल में वानप्रस्थ अप्रचलित-सा हो गया । अरण्यवास, तपस्या और यज्ञादि क्रिया में निरत वानप्रस्थों की संज्ञा ‘ब्रह्मि’ भी थी । विनयपिटक में उन्हें कर्मवादी, क्रियावादी और अग्नि के परिचारक बताया गया है ।^{१४} कदाचित् मेगास्थेनेज के ‘ह्योलोविषोड’ भी ये ही थे जो कि ‘न नमरों में रहते थे, न धरो में’, वस्त्र पहिन्ते थे, अञ्जलि से पानी पीते थे, और न विवाह करते थे, न सन्तानोत्पादन ।^{१५} किन्तु यह आश्चर्यजनक है कि मेगास्थेनेज ने इनको श्रमणों के साथ रखा है, न कि ब्राह्मणों के । इसका कारण स्पष्ट ही यह था कि तपस्या आदि के द्वारा वानप्रस्थ आनन्द के निकट अधिक थे और ब्राह्मणों में प्रायिक पहले दो आधर्मों के कम । मेगास्थेनेज ने भारतीय साधुओं को ब्राह्मण और श्रमण इन दो भागों में बांटा है, किन्तु उसके वर्णन से स्पष्ट है कि उसने ब्राह्मणों को ब्रह्मचारी और गृहस्थ ही देखा । सम्भवतः वह ब्राह्मण तथा ब्राह्मणेतर श्रमण परिव्राजकों में विवेक नहीं कर सका और अतएव उसने श्रमणों के आपेक्षिक प्राचुर्य के कारण सब परिव्राजकों और तापसों को ‘श्रमण’ की ही आख्या दे दी ।

परिव्राजक-गण एवं उनके नियम—परिव्राजक अकेले अथवा गणों में श्रमण करते थे । उनके गुरु अथवा नेता शास्ता या गणाचार्य कहे जाते थे ।^{१६} संगठन का प्रकार विविध था । निगण्डों में संगठन सुदृढ़ था, आज्ञाविकों में अपेक्षापि सिविल । शास्त्र-

११-उत्तरज्जयण, १४.१२ ।

१२-ब्रह्मसूत्र, ३.४.२० पर भाष्य ।

१३-इ०—वीद्यापन, २.६.१६, पाणिनि, ४.३.११० ।

१४-विनय ना०, महावग्ग, पृ० २७-३४ ।

१५-मैक्किन्डल, पृथं, पृ० १०२, १०५ ।

१६-इ०—तीक्ष्ण ।

पुत्रीयों में बुद्ध के बाद 'धर्म'-भाव को शास्ता मानना सर्वथा अनुचित था । प्रसिद्ध आचार्यों के पास ज्ञान के लिए परित्राजक एकत्र होते थे और उनके शास्त्रत्व में ब्रह्मचर्यवास स्वीकार करते थे । ब्रह्मचर्य का प्राचीन अर्थ वेदाध्ययन के लिए नियमाचरण था । किन्तु जब उपनिषदों में ब्रह्म शब्द का अर्थ परम तत्त्व हो गया तो ब्रह्मचर्य का अर्थ भी ब्रह्म की जिज्ञासा से प्रेरित होकर विविष्ट नियमों का पालन हो गया, यद्यपि वेदाध्ययन सम्बन्धी पुराना अर्थ लुप्त नहीं हुआ और इस प्रकार ब्रह्मचर्य शब्द के दो अर्थ प्रचलित हुए—वेदाध्ययन-परक अनुशासन अथवा प्रथम आश्रम और ब्रह्म अथवा परमाय की खोज में गुरु के पास शिष्यत्वपूर्वक नियम-नर्तक । मूण्डकोपनिषद् में निर्दिष्ट अपरा और परा विद्या के भेद का अनुसरण करते हुए इन दोनों अर्थों को यदि अपर-ब्रह्मचर्य और पर-ब्रह्मचर्य की सजा दी जाय, तो यह कहा जा सकता है कि परित्राजक केवल पर-ब्रह्मचर्य का ही अनुसरण करते थे ।

योग-सूत्रों में अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह को सार्वभौम महाव्रत कहा गया है ।^{१०२} इनके द्वारा भिक्षु-जीवन के आदर्श की रूप-रेखा प्रस्तुत होती है, और इनमें सभी प्रमुख परित्राजक सम्प्रदायों का एकमत्य था । इनमें पहले तीन व्रत सभी अवस्थाओं में सबके लिए मान्य होते हुए भी शेष दो अवस्था-विशेष की अपेक्षा रखते हैं । अन्तिम व्रत केवल भिक्षु-जीवन में ही स्वीकार किया जाता था । 'विशुद्धि' को प्रायः भिक्षु-जीवन का लक्ष्य अभिहित किया गया है । विशुद्धि की प्राप्ति के लिए अनेक उपाय बताये जाते थे—आहार, संसार, उपपत्ति, आवास, यज्ञ, अग्नि, परिचर्या, नैषकर्म्य, तपस्वचर्या, ध्यान इत्यादि । ब्राह्म आचार में परिधान, भोजन और निवास विषयक निश्चित नियमों का विस्तर-भेद के साथ विभिन्न सम्प्रदायों में विधान था ।

ब्राह्मण धर्तियों के लिए कौपीन का विधान था जो कि ढोई जा सकती थी, और गेरु रंग में रंगी जा सकती थी ।^{१०३} वे अपने साथ दण्ड, रज्जु, पानी छानने के लिए बत्त, तथा कमण्डलु और भिक्षा-पात्र रख सकते थे ।^{१०४} वानप्रस्थ ब्रत रखते थे, भिक्षु प्रायः भिर मुँहाते थे । निर्गन्ध लुब्धक केश रहते थे । आजीवक साधु भृग्मता को ही श्रेष्ठ मानते थे । महावीर ने यद्यपि स्वयं उस आचार का अनुसरण किया तथापि उन्होंने निर्गन्धों को एक वस्त्र धारण करने की अनुमति दी । इस कारण निर्गन्धों

१०२-योगसूत्र, २.३०-३१ ।

१०३-एस० बी० ड० जि० ५२, भूमिका, पृ० २६ ।

१०४-वही, पृ० २८ ।

कीर्त्तिसाल के अनुयायी 'एकमाटक' कहते थे ।^{१०५} किन्तु व्यवहार में निर्ग्रन्थों को विभिन्न अवस्थाओं में अधिक वस्त्र धारण करने की भी अनुमति थी । आजीवक भिक्षा-श्राव का निषेध करते थे और 'हस्तगलेखन' कहे जाते थे । पर निर्ग्रन्थों का आचार भिन्न था । आहार के विषय में भी पर्याप्त आचार-भेद था । ब्राह्मण मतियों के लिए आवश्यक था कि मधुर भोजन की कामना छोड़ दे और बीजाविनाश न करते हुए पेड़-पौधों के स्वयं खस्त अवयवों से आहार-निष्पादन करें । यह स्मरणीय है कि छान्दोग्योपनिषद् में आहार-शुद्धि के द्वारा सत्त्वशुद्धि को साध्य बताया है ।^{१०६} आजीवक अनुष्ण जल और अल्प बीजों का निषेध नहीं करते थे और न सोदेश्य कल्पित अन्न का । मिश्रण तीनों का निषेध करते थे ।^{१०७} परिधान और आहार दोनों ही विषयों में पाकपुत्रियों के नियम अधिक उदार थे ।

आवास के विषय में विशिष्ट का विधान है—“अनित्थावसोति वसेत् । ग्रामान्ते देवगृहे शम्भापारे वा वृक्षमूले वा ।”^{१०८} सुत्तनिपात में कहा गया है “एको चरे सम्म-विसाणकण्ठो” ।^{१०९} प्रारम्भ में प्रायः सभी भिक्षुओं के समक्ष यह आदर्श था कि वे एकान्त में रहें, यथाशक्ति अकेले विचरण करें, और प्रकृतिदत्त निवासों का आश्रय लें, यथा वृक्षमूल अथवा गिरि-गह्वर का । किन्तु उपामकों की बढ़ता बढ़ते घर और भिक्षु-गणों के अधिक संगठित होने पर उनके लिए विशिष्ट आवास, आराम, बिहार आदि का प्रबन्ध होना भी स्वाभाविक था ।^{११०} इस विषय में ब्राह्मण सन्ध्यासिद्धों के नियम अपेक्षा अधिक कड़े थे ।

वर्षा में चारिका का निषेध सभी भिक्षुओं के लिए था । इसमें ब्राह्मणों, बीड़ों और जैनों का एकमत्य था । इस प्रथा का आविर्भाव उस समय के मागों और शतावात के साधनों की अविकसित अवस्था में तथा कोशल और विदेह की समतल भूमि में नाना

१०५-तु०—ई० आर० ई० जि० १, पृ० २६५ ।

१०६-आ० उप० ७.२६.२ ।

१०७-एस० बी० ई० जि० २२, भूमिका, पृ० २४-२६, ई० आर० ई० जि० १, पृ० २६५ ।

१०८-वसिष्ठ, १०, १२-१३, “ग्रामान्त में, देवायतन में, शून्य जामार में अथवा वृक्ष के नीचे अनित्य आवास कल्पित करना चाहिए ।”

१०९-सुत्तनिपात, साम्मविसाणमुत्त ।

११०-इ०—तोत्ते ।

नदियों की जीव-प्रवणता में स्पष्टतः देखा जा सकता है। आज भी पूर्वी उत्तरप्रदेश और उत्तर बिहार में वार्षिकालिक यात्रा की कठिनाइयाँ सुनिश्चित हैं। वर्षावान के ही 'उपवसत्' की संस्था सब सम्प्रदायों में व्यापक थी। 'उपवसत्' अथवा 'उपोसथ' भिक्षुगण के पाश्विक सम्मेलन को कहा जाता था। इस प्रसंग में यह स्मरणीय है कि वैदिक कर्मकाण्ड में भी दश और पूर्णमास की दृष्टिसे पश्चान्त का धार्मिक महत्त्व स्पष्ट करती है।

विचारमन्थन—उपनिषदों से तथा प्राचीन बौद्ध और जैन ग्रन्थों से यह निर्विवाद सिद्ध होता है कि छठी शताब्दी ई० पू० एक बौद्धिक और आध्यात्मिक क्रांति का युग था जब कि ब्राह्मण और श्रमण आचार्य और भिक्षु नाना धार्मिक-दार्शनिक मतों की उद्भावना और नाना तर्कों और सम्प्रदायों का प्रचार कर रहे थे।¹ परि-
क्षाओं का तत्कालीन समाज में ऊपर निर्विष्ट महत्त्व इस व्यापक बौद्धिक आध्यात्मिक जिज्ञासा के कारण ही था। प्रचलित वैदिक परम्परा के अनुसार मनुष्य यज्ञादि के अनुष्ठान से देवताओं के प्रसाद और फलतः सुखी जीवन तथा स्वर्ग की आशा कर सकते हैं। किन्तु ऐसा प्रतीत होता है कि छठी शताब्दी ई० पू० के प्रायः सभी विचारक पुनर्जन्म के सिद्धान्त को स्वीकार करते थे और मृत्यु और क्षय से अबाधतया प्रप्त लौकिक और पारलौकिक जीवन को एक दुःखमय विभीषिका मानते थे तथा भोग के स्थान पर मोक्ष चाहते थे। उनमें विचार और मत-भेद इस पर था कि बन्ध और मोक्ष के कारण क्या हैं?

भौतिकवाद—कुछ विचारक पुनर्जन्म में आस्था नहीं रखते थे और आत्यन्तिक दुःखनिवृत्ति-रूप मुक्ति की खोज ही अलग-अलग मानते थे। विभिन्न दुःखों के लिए विभिन्न द्रष्ट उपाय उपलब्ध हैं और दुःख की अत्यन्त-निवृत्ति के लिए मृत्यु की शरण में जाना होगा। किन्तु दुःख के भय से जीवन के नाना सुखों का त्याग नहीं करना चाहिए। मनुष्य चार भौतिक तत्वों के समूह से बना है और चैतन्य उसका आन्त-
र्याम्य धर्म है। इन महाभूतों के वियोग से मृत्यु हो जाती है जिसके बाद कोई और-
वैदिक जीवन अथवा परलोकदि क्षेप नहीं रह जाते। इस प्रकार के भौतिकवाद का संकेत छान्दोग्योपनिषद् के अष्टम प्रपाठक में मिलता है जहाँ अमुरों का प्रतिनिधि

१११-तु०—मुकुमार दत्त, आर्लो बुचिस्ट मोनेसिज्म; आदेर, ऊबर देन तताम्ब देर इन्विशन फिलोसोफी लुर त्साइत महावीरस उन्व बुद्धस; आरिजिन्स ऑव बुद्धिज्म, पृ० ३२७।

विरोधन देहात्मवाद से सन्तुष्ट हो जाता है। उपनिषत्कार भी यहाँ पर उक्ति है—
 “उत्सादम्बोदेहाददानमवदानमयजमानमाहुरामुरो वतेत्यमुराणां श्रेयोपनिषत्वेत्यस्य
 शरीरं भिक्षया वसनेनालंकारेणेति संस्तुवंन्त्येतेन ह्यमुं लोकं जेष्यन्तो म्रियन्ते ।”
 (८.८.५)।” वान, अद्धा और यज्ञ स्पष्ट ही अनुर-सम्मत देहात्मवाद के प्रतिकूल
 थे। मृत शरीर का अलंकरण जादि के साथ परलोक की आशा से गाड़ना पुरानी सम्प्र-
 ताओं में व्यापक प्रथा थी। गीता के सोलहवें अध्याय में आमुरी निष्ठा का वर्णन
 स्मरणीय है—“असत्त्वप्रतिष्ठं वे जगदाहुरनौश्वरम् । अपरस्परसम्भूतं किमत्यक्ता-
 महैतुकम् ॥” (१६.८)।” स्वैताश्चर में ब्रह्मादियों के मौलिक प्रश्न—
 “अधिष्ठिताः केन सुखेतेरेषु वर्तामहे”—को उत्थापित कर उत्तर में काल, स्वभाव,
 नियति और वदुच्छा के साथ ‘भूतानि’ को भी जिज्ञासित कारण के रूप में अभिहित किया
 गया है। बौद्ध ग्रन्थों में असत्कृत् ‘उच्छेदवाद’ का उल्लेख मिलता है, जो कि मृत्यु का
 निरसोप विनाश मानता था। सामञ्जस्यफलसुप्त में अजित केसकम्बली नाम के आचार्य
 का उच्छेदवाद उल्लिखित है। बौद्ध और जैन ग्रन्थों में एक और भौतिकवादी विचार-
 क पायासि-गएसि का उल्लेख आता है जो कि आत्मा की सत्ता को प्रत्यक्ष की कलौटी
 पर जाँचना चाहता था।” यह स्मरणीय है कि उत्तरकालीन चार्वाक अथवा लोका-
 यत मत के अनुसार प्रत्यक्ष ही एकमात्र प्रमाण है।” पालिग्रन्थों में ‘लोकायातिक’
 शब्द पाया जाता है, किन्तु अर्थ भिन्न प्रतीत होता है।” जतुणं जताब्दी के कौटिलीय
 अर्थशास्त्र में लोकायत को आन्वीक्षिकी के अन्तर्गत माना है।” महाभारत में चार्वाक

११२—“इतल्लिए लोकं मे वान, यज्ञ एवं अद्धा से हीन को कहते हैं—अमुर है।
 यह अमुरों का रहस्य है कि वे मृत व्यक्ति के शरीर को अन्न, वस्त्र एवं अलंकार
 से परिष्कृत कर उसके द्वारा परलोक की प्राप्ति में विश्वास करते हैं।

११३—“वे जगत् को असत्य, निराधार, निरीश्वर, अपरस्पर समुत्पन्न एवं केवल
 कामहेतुक कहते हैं।”

११४-३०—जौरिजिन्स ऑव बुद्धिज्म, पृ० ३५१।

११५-३०—सर्वदशोनसंग्रह (आनन्दाश्रम प्रेस, १९२८), पृ० १-५, तु० नैयमीय-
 चरित, १७वाँ सर्ग।

११६-तु०—पालि विज्ञानगरी (पालि टेक्स्ट सोसायटी)।

११७-अर्थशास्त्र (जियेडस संस्करण), जि० १, पृ० २७।

का उल्लेख मिलता है। रामायण में जाबालि का मत सदा है।^{११६} पाणिनि आस्तिक, नास्तिक और दैष्टिक मतों की ओर संकेत करते हैं।^{११७} इन उल्लेखों से स्पष्ट है कि उपनिषत्काल से प्रारम्भ कर चतुर्थ सताब्दी ई० पू० तक एक निश्चित भौतिकवादी और नास्तिक विचार-धारा का उद्गम और प्रवाह हुआ था। यह विचारधारा प्रत्यक्ष-वादी थी और परलोक अथवा पुनर्जन्म को नहीं मानती थी। यह अनेक नामों से उल्लिखित है और वैदिक यागादि कर्म का उतना ही विरोध करती थी जितना श्रमणों के निवृत्ति मार्ग का। फलतः प्रायः सभी दिशाओं से इसका खण्डन और कालान्तर में कोप हो गया।

‘अज्ञानवाद’—यदि उच्छेदवादी अमृतत्व और मुक्ति की आध्यात्मिक आकांक्षा को ओर निराश थे और साधारण लौकिक जीवन का ही एक मात्र सम्भव जीवन मानते थे, ‘अज्ञानवादी’ अश्रवण विषय को निश्चित ज्ञान का अगोचर समझते थे। संजय बेलहिपुत्र का कहना था कि परलोक, औपपातिक जीव, कर्म, मुक्ति के बाद की अवस्था, इन सब विषयों का निश्चित ज्ञान असम्भव है और इनको अस्ति, नास्ति, आदि चारों कोटियों में नहीं रखा जा सकता। ब्रह्मजालमुत्तन में इस मत को अमरा-विदोषकों का मत कहा गया है। सुषगदंग की व्याख्या में शीलाङ्ग का कहना है—‘तत्र को वेत्तीत्यस्यार्थो न कस्मचिद्विशिष्टं ज्ञानमस्ति योऽतिन्दीयान् जीवादीनवमो-त्यते। न च तैजतिः किञ्चित्कलमस्ति।’ (सूय १२.१६ पर)।^{११८} यह स्मरणীয় है कि संभव के कुछ विषयों को चतुष्कोटिविनिर्मुक्तता का सिद्धान्त बौद्धों और जैनों दोनों के परवर्ती विचारों पर प्रकारान्तर से प्रभाव डाले बिना न रहा।^{११९}

कुछ विचारक संसार को मानते हुए भी उसका अकारण घटना मानते थे। श्वेता-श्वतर तथा जैनों का शून्यवादाद तथा बौद्धों का अधोत्वसमुत्पाद ऐसे ही विचारकों के मत थे। कुछ अन्य विचारक संसार और उसके कारण को मानते हुए भी उस कारण

११८—रामायण (निर्णय सागर प्रेस, बम्बई, १९३०) २.१०८।

११९—पाणिनि, ४. ४.६०।

१२०—“कौन जानता है”, इसका अर्थ है—किसी का भी विशिष्ट ज्ञान नहीं है कि यह अतीन्द्रिय जीव आदि का बोध प्राप्त करे और उनके ज्ञान का कुछ फल भी नहीं है।”

१२१—चार कोटियाँ इस प्रकार हैं—अस्ति (है), नास्ति (नहीं है), अस्ति च नास्ति च (है और नहीं है), नास्ति न च नास्ति (न है, न नहीं है)।

को स्वतन्त्र और अपरिवर्तनीय मानते थे। इस दृष्टि से मोक्ष भी बन्ध के समान ही नियत और पुरुषार्थनिरपेक्ष है। कालवाद, स्वभाववाद और नियतिवाद, तीनों ही इस दृष्टि के अन्तर्गत होते हैं। काल के विषय में चिन्तन अथर्ववेदादि, धातुपथ साह्य, तैत्तिरीय आरण्यक, श्वेताश्वतरोपनिषद्, मैत्रायणीयूपनिषद् तथा महाभारत में पाया जाता है।^{१२२} स्वभाववादियों की प्रसिद्ध उक्ति है—“स्वभावात्संप्रवर्तन्ते निवर्तन्ते स्वभावतः। सर्वे भावास्तथाभावाः पुरुषार्थो न विद्यते”^{१२३} नियतिवाद का मुख्य उदाहरण आजीविकों का मत था। ‘वैष्टिक’ पद से सम्भवतः पाणिनि ने भी उनकी ओर संकेत किया है।

नियतिवाद—सामञ्जस्यफलसुतन्त्र में अजातशत्रु ने मत्करी गोशाल के मत को ‘संसार-विशुद्धि’ का मत अंगित किया है। जैसे लिपटे हुए मूल का गोला फेंक देने पर स्वतः एक आभ्यन्तर नियति से निर्वेष्टित होता है, ऐसे ही एक अन्तर्भूत शक्ति से नियत संसार की विशुद्धि की ओर उपगत हो रहा है। इस प्रकार संसार के द्वारा ही सब जीवों के दुःख का अन्त होगा। प्रत्येक के भोक्तव्य सुख-दुःख की मात्रा नियत है, मानों नयी-लुयी हो। संक्षेप और विशुद्धि के पीछे ‘नियति-संगति-भाव-परिणाम’ का मित-भन विद्यमान रहता है। बुद्धधर्म नियति, संगति और भाव को पृथक्-पृथक् मानते हैं। उन्होंने संगति की व्याख्या की है—“संगतीति छन्नमभिजाती न तत्त्व-तत्त्व गमन”।^{१२४} किन्तु सीलांक की प्रमृगान्तर की व्याख्या में संगति और नियति एक ही हैं—“सांगतिकं सम्पक् स्वपरिणामेन गतिः यस्य यदा यत्सुखदुःखानुभवनं सा संगतिरित्यतिः।”^{१२५} वस्तुतः गोशाल के मत में जन्म-मरण, सुख-दुःख, संसार और मोक्ष सब अतीत कर्म के ऊपर निर्भर है। कर्म सर्वथा नियत और परम कारण है। ऐसा प्रतीत होता है कि गोशाल समस्त संचित कर्म को आरब्ध कर्म के समान यथाकाल पाकोन्मुख और सर्वथा अपरि-हार्य मानते थे। पुरुषार्थ सर्वथा तुच्छ और ह्येय है। ‘तथ्य नतिव्य’ ‘अपरिपक्वं वा

१२२-३०—ऑरिजिन्स ऑव बुद्धिज्म, पृ० ३३८-३९१।

१२३—“सब भाव एवं अभाव स्वभाव से प्रवृत्त एवं निवृत्त होते हैं, पुरुषार्थ की कोई सत्ता नहीं है।”

१२४-आजीविकों पर सामान्यतः ३०—ऑरिजिन्स ऑव बुद्धिज्म, पृ० ३४२; -४६; बुद्ध्या, प्रिबुधिस्टिक इन्डिपेन्डन फिलॉसफी, जे० डी० एल० २; हुनले, ई० आर० ई० जि० १; वंडम, हिस्टरी एन्ड डॉक्ट्रिन्स ऑव दि आजीविकस। मूल सन्दर्भों के निर्देश के लिए ३०—बुद्ध्या, जे० डी० एल०, जि० २, पृ० २३।

कम्मं परिपाचैस्सामि, परिपक्वं वा कम्मं भुस्स भुस्स व्यन्तिकरिस्सामि हेवं नत्थि दोष-
मित्ते मूलदुक्खे. . . ।' पञ्चजलि ने इसी मत को बुद्धिस्थ कर कहा है—“मा कृत मा कृत
कर्माणि शान्तिवं; श्रमसौ त्याहातो मस्करी परिखाजक. ।” जैन ग्रंथों में भी आजीवक
अक्रियावादी कहे गये हैं । इस प्रसंग में विद्याहपत्रति का ‘पट्टपरिहारवाद’ उल्लेखनीय
है, यद्यपि उसकी सही व्याख्या दुष्कर है । ऐसा प्रतीत होता है कि आजीवक सिद्ध
एक देह छोड़ने पर दूसरे किसी की मृत देह स्वीकार कर लेते थे । ‘पट्ट’ की व्याख्या
‘मृत्वा’ की गयी है, ‘पट्ट’ को ‘प्रवृत्त’ मानते पर भी कदाचित् अर्थ यही होगा—पहले
मे, अर्थात् दूसरे की, प्रवृत्त अथवा प्रारब्ध देह । ‘परिहार’ धारण के अर्थ में गृहीत
होना चाहिए । इस प्रकार ‘पट्ट परिहार’ का अर्थ होगा पहले से प्रवृत्त अथवा प्रारब्ध
देहान्तर का धारण । जैसे तिल-गुण की उजड़ी हुई झाड़ी में गोशाल ने फिर से बीज-
समुत्पत्ति देखी थी, ऐसे ही “सञ्चजीवावि पट्ट परिहारं परिहरंति ।” कदाचित्
प्रारब्ध कर्म की निरूपण करने के लिए इस उपाय का स्वीकार मान्य रहा होगा । यह
स्मरणीय है कि बौद्ध-सम्प्रदाय में निर्माण-चित्त का ऐसा ही उपयोग उपदिष्ट है ।^{११}

आजीवकों का निगण्टों से विशिष्ट सम्बन्ध था । गोशाल और महावीर परस्पर
परिचित और कुछ समय तक साथ थे । आजीवकों के अनेक सिद्धान्त निगण्टों में भी
स्वीकृत हुए, यद्यपि अभिजातियों में विश्वास, जो कि निगण्टों में ‘लेइसावों’ के रूप
में पाये जाते हैं । ऐसे ही सत्त्व, प्राण, भूत और जीव, इन चारों पदों का सहप्रयोग,
एकेन्द्रिय, द्वीन्द्रिय आदि जीवों का वर्गीकरण और सिद्धों की सर्वज्ञता में विश्वास, ये
धारणाएँ भी समान हैं, किन्तु जहाँ आजीवक अक्रियावादी थे और जीव की कभी
मानते थे निगण्ट क्रियावादी थे और जीव की अक्षपी मानते थे ।

अन्य अक्रियावाद—अक्रियावाद के कुछ और उदाहरण सामञ्जस्यफलमुत्तन्त में
उल्लिखित हैं । पूर्ण काश्चप का विश्वास था कि कुछ भी करने से पान अथवा पुण्य
नहीं होता । इस मत को पाप का प्रोत्साहन समझना ठीक न होगा । यह वस्तुतः
पुण्य के अकर्तृत्व तथा असंगता का सिद्धान्त है जो कि साङ्ख्य तथा वेदान्त दोनों को
ही स्वीकार है । ईशोपनिषद् में, अतएव कहा है “न कर्म लिप्यते नरे ।” नृपगण में
भी एक सदृश अकारकवाद का उल्लेख है जिसे शोलांक ने साङ्ख्य से अभिन्न माना
है ।^{१२}

१२५-३०—योगसूत्र, ४.५ पर वाचस्पति मिश्र के द्वारा उद्धृत पुराणवाक्य ।

१२६—सूयगर्भ, १.१.१३ पर ।

प्रकृष (ककुद ?) कात्यायन का मत था कि सात परम तत्त्व (काय) हैं जो कि धूम्र (‘दिवर’) में कूटस्थ हैं। ये सात तत्त्व इस प्रकार हैं—पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु, तथा मुख, दुःख और जीव। इन सातों में किसी प्रकार की पारस्परिक क्रिया अथवा अनित्य सम्बन्ध नहीं है। शीलांक ने एक सम्भव आत्मपण्डवाद का उल्लेख किया है जो कि कात्यायन के मत के सदृश है, पर जिसमें आकाश की सत्ता स्वीकार की गयी है, और मुख, दुःख को छोड़ दिया गया है।^{११३} यह मत अंशतः वैशेषिक का और अंशतः सांख्य का स्मरण दिलाता है। यह भी स्मरणीय है कि प्रश्नोपनिषद् में एक कबन्धी कात्यायन का उल्लेख आता है, किन्तु पिण्डवाद में उसे जो उपदेश मिला, उसका इस सप्तकायवाद अथवा अक्रियावाद से कुछ भी सम्बन्ध नहीं है।

निगण्टु—धर्मों में कदाचित् प्राचीनतम सम्प्रदाय निगण्टु अथवा जैनों का था।^{११४} जब यह प्रायः सर्व-सम्मत है कि महावीर से पूर्व पार्श्व नाम के तीर्थंकर सचमुच हुए थे। उनके पहले के तीर्थंकरों की तत्तद्ग में ऐतिहासिकता सन्दिग्ध है, किन्तु जैनों के इस विश्वास को अस्वीकार नहीं किया जा सकता कि उनकी मुनि-परम्परा अत्यन्त प्राचीन तथा अवैदिक थी। वैदिक साहित्य में उल्लिखित मुनियों के वर्ग से जैन मुनियों का होना नितान्त सम्भव है। ईसोपनिषद् में कर्म करते हुए सौ वर्ष जीवित रहने की इच्छा को सराहा गया है और आत्मघात को घोर पाप बताया गया है। इस सन्दर्भ में कदाचित् जैन मुनियों की निष्ठा का विरोध किया गया है क्योंकि वे प्राण-त्याग पर्यन्त तैत्तिर्यम् को आदर्श मानते थे।^{११५} अन्यत्र उपनिषदों में कर्म के अनुसार जीव का संसरण तथा कर्म को बन्धन और जीव के लिए स्वर्ग से बहिर्भूत एक आगन्तुक धर्म माना गया है, यथा बृहदारण्यक के चतुर्थ अध्याय के चतुर्थ ब्राह्मण में। यह दृष्टि जैनों को स्वीकृत थी और, जैसा ऊपर कहा गया है, वैदिक

१२७—जहो, १.१.१५-१६ पर।

१२८—निगण्टु पर ३०—ऑरिजिन ऑफ बुद्धिज्म, पृ० ३५३-६८; केंब्रिज हिस्टरी ऑफ़ १; शापन्तियर, उत्तराध्ययनसूत्र, भूमिका; पाकोबो, एस० बी० ई० ऑफ़ २२ और ४५, भूमिका; जैनी, आउट लाइन्स ऑफ़ जैनिज्म; ग्लोजेनाप, दि डॉक्ट्रिन ऑफ़ कर्म इत जैन फिलासफी। जैनों के मूल साहित्य पर ३०—ऑरिजिन ऑफ़ बुद्धिज्म, पृ० ५६७-७३; बिन्दरनिस्, हिस्टरी ऑफ़ इण्डियन लिटरेचर, जि० २, पृ० ४२४ प्र०।

१२९—यह सुभाव मुझे अपने गुरु पं० क्षेत्रेशचन्द्र चट्टोपाध्याय से मिला है।

साहित्य में नवीन थी। किन्तु उपनिषदों में भीत का साधन प्रायः ज्ञान को माना गया है, निर्दोशियों के लिए तपस्का प्रदान की, और तप का कार्य-फल अज्ञान जो अर्थ उनके सम्प्रदाय में और उत्तरकाल में सामान्यतः रुढ़ था, वह अर्थ उपनिषदों में विरल है। इससे अतिरिक्त उपनिषदों के प्राणभूत ब्रह्मवाद, आत्मछैत, ईश्वरवाद आदि सिद्धान्त जैन-निष्ठा के सर्वथा विरुद्ध हैं।

यदि उपनिषद् पढ़ने के बाद तत्काल आचार्य, सूर्यगङ्ग आदि प्राचीन जैन ग्रन्थ पढ़े जाते हैं तो बौद्धिक, आध्यात्मिक वातावरण का भेद बलवत् स्पष्ट हो जाता है। जैनों का संसार एक अनादि दुःख प्रवाह है जिसमें कर्म के बन्धन से विवश, अज्ञान में विचेष्टमान असंख्य जीव बँधे जा रहे हैं। जीव-सत्ता सर्वत्र फैली है। महा-भूतों में भी संख्यातीत जीव दुःख भोगते हैं। प्रत्येक चेष्टा और परिस्पन्द में जीव-हिंसा इस प्रकार अनिवार्य है। इस हिंसा और दुःख के असीम साम्राज्य में मुद्दह संकल्प के द्वारा कर्म-बन्धन को भंग करने के अतिरिक्त और कोई भुक्ति का उपाय नहीं है।

जैनों के मत में जीव अस्सी अर्थात् अभीतिक सत्ता है जो न इन्द्रियों में उपलब्ध की जा सकती है, न मति और तर्क से। आचार्य का कहना है—“मे न दीर्घे न हस्से. न किण्हे न नीले. अस्सी सत्ता. . . से न सदे न रुदे न गन्धे न रसे न फाये.” (१.५.६) और “तस्का जत्थं न विज्जई मई तत्थं न गाहिमा. . .” (वही)। किन्तु ज्ञान आत्मा का स्वानाविक धर्म है, “जे आया से विजाया जे विजाया से आया। जेण विजाणाइ से आयातं पवुच्च पडिसंखाण एस आवावाई।” (आचार्य १.५.५)। आत्मा का स्वानाविक ज्ञान विमृदापस्वा में अनन्त होता है। इस सर्वज्ञता की केवल ज्ञान की संज्ञा दी जाती है। ज्ञान के साथ ही आत्मा में अनन्त मुख भी स्वानाविक है। और, कम से कम उत्तरकाल में, अनन्त क्रिया-शक्ति का भी आत्मा में स्वीकार किया गया है। “अरुविणो जीवण्णा नाणदंसनसंनिमा। अदलं मुहं सर्वण्णा उदमा

१३०—“वह न दीर्घ है, न हृत्स्व. . . न कृष्ण, न नील. . . जीव अस्सी है वह न शब्द है, न रूप, न गन्ध, न रस, न स्पर्श”।

१३१—“जहाँ तर्क विद्यमान नहीं है, जहाँ मति का प्रवेश नहीं है।”

१३२—“जो-आत्मा है वही विजाता है, जो विजाता है, वही आत्मा है, आत्मा को मानने के कारण वह आत्मवादी कहलाता है।”

अस्स नत्थि उ ॥^{११३} यह स्मरणीय है कि शाक्यपुत्रीय भिक्षु निषेध सिद्धों के सर्वज्ञता के दावे का उपहास करते थे ।

जीव असंख्य है और ताना अवस्थाओं में उपलब्ध होते हैं । पृथ्वी, जल आदि भौतिक तत्त्वों में भी जीव पाये जाते हैं और प्राचीन जैन सन्दर्भों में इनकी गणायें वर्णित हैं । जीव स्थावर भी हैं और जगम भी । कुछ असंज्ञी हैं जो केवल अनुभव कर सकते हैं, किन्तु ज्ञान में असमर्थ हैं । कुछ संज्ञी हैं जो कि अनुभव और ज्ञान दोनों की सामर्थ्य रखते हैं । सिद्ध जीव सर्वज्ञ होते हैं, पर ज्ञानातिरिक्त अनुभव अथवा संवेदन नहीं करते ।

जीवों की सांसारिक गति कर्म के अधीन है । कर्म के कारण ही उनके जीवन पुष्क्-पुष्क् नियन्त्रित है—“अदु धावर व तसत्ताए तस जीवा व धावरत्ताए । अदु सज्जओणिया सत्ता फम्मुणा कप्पिवा पुडो वाले ।” (आयारंग १.९, १४)^{११४} । “कम्मा तानाविहा कट्ठु पुडो विस्समिया पया ।” (उत्तर ३.२)^{११५} । कर्म स्वयं एक द्रव्यात्मक और पौद्गलिक पदार्थ है जिसका आधार अज्ञान और उससे उत्पन्न राग-द्वेषादि कषाय हैं । कर्म से आत्मा का स्वभाव आच्छन्न हो जाता है और वह अपने को अज्ञान, अमाप्ति और दुःख में निमग्न पाती है । यह स्मरणीय है कि कर्म और अज्ञान का इतरेतराश्रय संसार के अनावि होने के कारण दोष नहीं है ।

बौद्धों का कहना था कि निषेध शारीरिक कर्म को महत्त्व देते हैं, चैतन्यिक कर्म को नहीं ।^{११६} वस्तुतः चेष्टाजन्य परिस्पन्दात्मक कर्म और आत्मा को आवृत्त करने वाला उसका परिणाम, इसका निषेध भद्र में प्राधान्य है । जीव-सत्ता के सर्वत्र मुलभ होने के कारण प्रत्येक चेष्टा में हिंसा अनिवार्य बन जाती है । अतएव प्राचीनतम निषेध सन्दर्भों में ‘कर्म’ और ‘दण्ड’ प्रायः परस्पर समानार्थक और परिवर्तनीय पद प्रतीत होते हैं । कर्म और उसका फल, दोनों निरन्तर ही दुःखात्मक हैं—“किच्चं दुक्खं सुत्तं दुक्खं कम्ममानकडं दुक्खं कट्ठु-कट्ठु पाणा भूया जीवा सत्ता वेपणं

११३—“अरूपी जीव ज्ञान और वर्णन तथा अनुपम, अतुल सुख से सम्पन्न है ।”
(उत्तरज्जयण, ३६.६७) ।

११४—“स्थावर जीव अस-जीव हो जाते हैं, असजीव स्थावर । सब धोणियों में जीव कर्म से पुष्क्-पुष्क् कल्पित है ।”

११५—“ताना कर्मों से जीव विनियन्त्रित है ।”

११६—जैनधर्मसम्बन्धी मूल बौद्ध सन्दर्भों पर ४०—ऑरिजिन ऑव बुद्धिज्म, पृ० ५७१-७३ ।

वेयंति ।”^{१३७} और इस प्रकार दुःखमय संसार का कारण कर्म के द्वारा पुरुष स्वयं है—
“अत्तकडे दुक्खे नो परकडे नो उभयकडे”^{१३८} और अपने ही प्रयत्न के द्वारा दुःख
से मोक्ष भी सम्भव है—“धुरिसा तुममेव तुमं मिता कि बहिया मित्तिच्छिंति ।”
(आयारंग १:३:३)^{१३९}। कर्म का सिद्धान्त जैनों में विशेष विकसित हुआ और उत्तर
काल में नाना परिभाषाओं और विभावनों के द्वारा अत्यन्त जटिल हो गया। किन्तु
यह सम्भव है कि अष्टविध कर्म की धारणा प्राचीन निर्गुणों में भी विद्यमान थी।

मृतक की गति के विषय में यह माना जाता था कि जीव के निर्वाण के पांच
भाग हैं—पैरों से, ऊहजों से, वक्ष से, सिर से और सर्वांग से। इन पांच भागों से क्रमशः
पांच प्रकार की गति होती है—निरय, तिर्थक्, मनुष्य, देव और सिद्ध। यह विचारणीय
है कि उपनिषदों में भी कुछ ऐसी धारणाएँ मिलती हैं।^{१४०}

संसार से मुक्ति के लिए अपूर्व कर्म के आसक्त का निरोध और पूर्व कर्म का अप-
सारण आवश्यक है। इनमें पहली प्रक्रिया ‘संवर’ कहलाती है और दूसरी ‘निर्वरा’।
‘संवर’ आध्यात्मिक जीवन का पुष्पांग है, निर्वरा प्रदानांग। ‘संवर’ में मुख्यतया पांच
महाव्रत संगृहीत थे। सामञ्जस्यफल में निगण्डों के ‘चातुष्पामसंवर’ का उल्लेख है।
वस्तुतः चातुर्वर्ग अथवा ‘चाउज्जाम’ पाचवें के अनुयायियों का संवर था। महावीर
ने चातुर्विध संवर को पञ्चविध किया।

निर्वरा से तप अथवा शरीर को क्लेश देने की प्रक्रिया अभिहित होती है। जैनों
की तपस्या का अतिशय सर्व-विदित है। स्वयं महावीर की कुछ-बर्षों इस विषय में
आदर्श के रूप में प्रतिष्ठित है।^{१४१} साठ, बज्र और मुन्हु में वे १३ वर्ष से अधिक दिना
आवास के घूमते रहे। महाना, मूँह घोना, खुजलाना आदि उन्होंने छोड़ दिया और
मौन, एकान्त, प्रज्ञान, उपवास, शान्ति, निरन्तर ध्यान आदि का असाधारण अभ्यास
किया। उत्तरजन्मण में तप के पांच आध्यात्मिक और पांच बाह्य भेद बताये गये हैं।^{१४२}

१३७—ठाणंग सूत्र १६६-६७ “कृत्य दुःख है, ‘स्पशं’ दुःख है, कियमाण-कृत दुःख
है, जीव कर्म कर-करके दुःख भोगते हैं।”

१३८—“दुःख आत्मकृत है, न परकृत, न उभयकृत”

१३९—“पुरुषो ! तुम स्वयं अपने मित्र हो, अपने बाह्य मित्र क्यों चाहते हो ?”

१४०—कठ, ६-१६, प्रश्न ३-७।

१४१—आयारंग, १.९।

१४२—उत्तरजन्मण, ३०।

अनशन, अवमोदसै, भिक्षाचर्या, रसपरित्याग, कायकलेवा और सन्तीरणा, ये पाँच भेद बाह्य तप के हैं, और प्रायश्चित्त, विनय, वैसाकृत्य, स्वाध्याय, ध्यान और व्यवसरो, ये पाँच भेद आंतरिक तप के हैं ।

निर्ग्रन्थों के और बहुत-से सिद्धान्त उत्तरकाल में विकसित हुए । स्याद्वाद अथवा सत्त्वमयी नय को अपने सुविधित रूप में महावीरकालीन नहीं माना जा सकता, किन्तु इस सिद्धान्त का दार्शनिक बीज अवश्य प्राचीन था । संजय बेलट्टिछपुत के अज्ञानवाद और बुद्ध के अन्धाह्मत्ववाद में परमार्थ के विषय में सत्, असत् आदि चारों कोटियाँ अनुपयोगी मानी जाती थीं । ऐसा प्रतीत होता है कि इन मतों के विरोध में प्राचीन निर्ग्रन्थ इन कोटियों को अज्ञात, उपयोगी मान कर उनका विरोध-परिहार करते थे । इस प्रकार का दार्शनिक अनेकान्तवाद पीछे सत्त्वमयी नय में विकसित हो गया । लेम्बाजों का सिद्धान्त आजीवकों से लिया होने के कारण प्राचीन रहा होगा, पर ज्ञान के पाँच भेद, देह के प्रकार, परमाणुवाद तथा तत्त्वों और पदार्थों का निरूपण, ये कम-से विकसित हुए और मुख्यतः उत्तरकालीन थे । प्राचीन निर्ग्रन्थों में जीव, कर्म और तपस्या, इन तीन पर ही आश्रय था और इसीलिए आचार्य में निर्ग्रन्थ के लिए कहा है—“ये आचार्याः लोकावादे कम्मावादे किरियावादे य ।”¹ आध्यात्मिक साधन पर उनका अधिक ध्यान था, दार्शनिक पाण्डित्य पर कम ।

बुद्ध की जीवनी—यह स्मरणार्थ है कि गौतम बुद्ध अपने जीवन-काल में महा-पुरुष और तौरथेकर माने जाते थे, न कि एक अलौकिक अवतार अथवा तत्त्व, जैसा कि बाद के भक्ति-प्रवण बौद्धों ने उन्हें समझा । इस कारण जहाँ बुद्ध भगवान् के पहले शिष्यों ने उनके उपदेशों का संघट्ट ध्यान से किया, उनके जीवन सम्बन्धी वृत्तान्त को उन्होंने उतना महत्त्वशाली नहीं समझा । बाद के भक्तों ने उनकी जीवनी को अपनी श्रद्धा और सिद्धान्तों के अनुरूप कल्पना से मण्डित किया । परिणाम यह है कि बुद्ध के जीवन के विषय में प्राचीन और ऐतिहासिक सामग्री अत्यन्त विरल है । जो जीवनीयाँ मिलती हैं वे उत्तरकालीन तथा अद्याप्रधान हैं ।

पालि त्रिपिटक में बुद्ध की सर्वांगीण जीवनी कहाँ उपलब्ध नहीं होती । भग्निम-निकाय के चार सुत्तों में उनकी पर्येषणा का वर्णन मिलता है । संबोधि का वर्णन अनेकत्र निकायों में और महावग्ग में उपलब्ध होता है । महावग्ग में संबोधि के बाद के कुछ समय का कमबद्ध इतिवृत्त भी दिया गया है । ऐसे ही महापरिनिब्बान सुत्तना

१४३—“वह आत्मवादी है, लोकवादी है, कर्मवादी, कियावादी है ।”

में निर्वाण और उसके कुछ पहले के समय का वर्णन मिलता है। महापद्मान सुत में बुद्ध की जीवनी को एक आदर्श सचि में रस दिया गया है। 'महापरिनिर्वाण' और 'महावदान' सूत्रों के संस्कृत रूप की न्यूनाधिक मात्रा में मध्य एशिया में प्राप्त हुए हैं (उ० अन्स्टे वाल्दिमन, दास महापरिनिर्वाणसूत्र, ३ भाग, बर्लिन, १९५१)। निदान-कथा बहुत बाद की है और उससे भी बाद के हैं जिनचरित और मालादेवकारवत्सु।

लोकोत्तरवादी विनय के अन्तर्भूत महावस्तु में बुद्ध सम्बन्धी कथाएँ मिलती हैं।^{११३} ललितविस्तर में बुद्ध की जीवनी दी गयी है।^{११४} यद्यपि ललितविस्तर अपने वर्तमान रूप में महामान सूत्र है, तथापि उसमें स्पष्ट ही अनेक स्थलों पर प्राचीन सन्दर्भ अवशिष्ट हैं। तिब्बती परम्परा के बुद्ध की जीवनी में सम्बन्ध रखने वाले कुछ अंग का रोकहिल ने अंग्रेजी में अनुवाद किया है।^{११५} चीनी अनुवाद में रक्षित 'अभिनिष्कमणसूत्र' अधिकांश में महावस्तु से मेल खाता है। अश्वघोष के बुद्धचरित में बुद्ध की जीवनी काव्य के रूप में प्रस्तुत है।^{११६}

मूल-जीवनी और 'विनय'—विभिन्न सम्प्रदायों के उपलब्ध विनयों के तुलनात्मक अध्ययन के आधार पर फाउवल्लर महोदय ने यह मत प्रस्तुत किया है^{११७} कि मूल विनय में बुद्ध के जीवन-चरित का तथा विनय के नियमों का विवरण एक सूत्र में सम्बद्ध था। इस विनय का सम्पादन दूसरी संगीति के युग में हुआ था। पीछे विनय के विभिन्न रूपों में न्यूनाधिक मात्रा में बुद्ध के जीवन सम्बन्धी वृत्तान्त विनय में पुष्प कर अन्य संग्रहों में डाल दिये गये। उदाहरण के लिए, पालि विनय में स्कन्धक के आरम्भ का बुद्ध चरित सम्बन्धी ही कुछ अंग इस समय अपने मूल स्थान में विद्यमान है। प्रारम्भ में महापरिनिर्वाण सम्बन्धी वृत्तान्त स्कन्धक के अन्त में था। पालि विपिटक

१४४—महावस्तु, ई० सेवार (Sehart) द्वारा ३ जिल्दों में सम्पादित (पेरिस, १८८२-९७)।

१४५—ललितविस्तर, राजेन्द्रलाल मित्र द्वारा सम्पादित (कलकत्ता, १८७७), लेफ-मान द्वारा परिष्कारपूर्वक सम्पादित (हाल, १९०२, १९०८), पी० एच० वेद द्वारा सं० (मिथिला, १९५८)।

१४६—इन्सू० डब्ल्यू राकहिल, दि लाइफ ऑफ बुद्ध (लंदन, १९०७)।

१४७—बुद्धचरित, ई० बी० कविल द्वारा सम्पादित (आक्सफोर्ड, १८९३)।

१४८—ई० फाउवल्लर, दि अभिनेस्ट विनय एन्ड दि बिनिगिस्त ऑफ बुधिस्ट लिटरेचर (१९५७)।

में उसे वहाँ से निकाल कर दीर्घनिकाय में डाल दिया गया।^{१४९} सम्बोधित तथा उसके पहले का जीवन चरित भी मग्गिम आदि के उपर्युक्त सूत्रों में रख दिया गया है। महासांघिक एवं मूल-सर्वास्तिवादी विनयों में महापरिनिर्वाण सूत्र को संगीतियों के विवरण के प्रारम्भ में देखा जा सकता है।^{१५०} मूल-सर्वास्तिवादी विनय में संपभेद-वस्तु तथा क्षुद्रकवस्तु में बुद्ध की जीवनी के अनेक अंश संगृहीत हैं।^{१५१} कालान्तर में त्रिपिटक के बुद्धचरित सम्बन्धी अंशों को संगृहीत कर निदानकथा, ललित-विस्तर, महावस्तु आदि की रचना हुई। इन ग्रन्थों में भी बुद्ध की जीवनी असम्पूर्ण रूप में ही पायी जाती है, जैसे कि त्रिपिटक में। चीनी में उपलब्ध एक बुद्ध की जीवनी के^{१५२} अन्त में इस प्रकार लिखा हुआ मिलता है कि इस सूत्र को महासांघिक आचार्य महावस्तु कहते हैं, सर्वास्तिवादी आचार्य महाव्यूह अथवा ललितविस्तर, काश्यपीय आचार्य बुद्धजातकनिदान अथवा अवदान, धर्मगुप्तक आचार्य शाक्यमुनि-बुद्ध-चरित तथा महाशासक आचार्य विनयपिटकमूल। इन सभी में बुद्ध के जन्म से लेकर उनके धर्म-चक्रप्रवर्तन तक का इतिहास संगृहीत है। जैसा कि महाशासक-सम्मत नाम प्रकट करता है, बुद्धचरित का यह प्रारम्भिक अंश कदाचित् विनयपिटक का मूल एवं स्कन्धक का आमुख था।

फाउवलनर महोदय का यह मत विचारोत्तेजक एवं संभाव्य है। महापद्मानुत्तन्त से यह सिद्ध होता है कि महापरिनिर्वाण के अनन्तर सूत्रपिटक के वर्तमान रूप प्राप्त करने के पहले ही बुद्ध की जीवनी धर्मता से प्रतिनियत एक आदर्श के रूप में कल्पित हो चुकी थी। किन्तु इस प्रकार की कल्पना ऐतिहासिक स्मृति के संरक्षण के लिए अधिक उपयोगी नहीं हो सकती थी। यह भी विचारणीय है कि महाभि-निष्क्रमण के पूर्व बुद्ध-जीवनी त्रिपिटक में कहीं भी संतोषजनक रूप में उपलब्ध नहीं है। यही कारण है कि बुद्ध भगवान् के परिवार-संबंधी नामादि-विस्तर में परवर्ती विवरण एकमत नहीं हैं। यह भी स्पष्ट है कि ललित-विस्तर, बुद्धचरित आदि परवर्ती ग्रन्थों का आधार त्रिपिटक-गत—फाउवलनर के अनुसार मूल-विनय-गत—सामर्थी

१४९-२०—फाउवलनर, वही, पृ० ४२ अ०।

१५०-वही, पृ० ४४।

१५१-वही, पृ० ४७।

१५२-कुमैत-शिग-चि-चिग (बुद्ध-पूर्व-वर्षा-संग्रह-सूत्र), ३०—नज्जियो संख्या ६८० स्तम्भ, १६३-६४।

थी। ऐसी स्थिति में त्रिपिटक की सामग्री को ही सामान्यतः ललित-विस्तर आदि की श्रामानिकता की परिधिमानना चाहिए।^{१११}

प्रारम्भिक जीवन और साधना—जन्म से महाभिनिकम्प तक—गौतम बुद्ध ने लगभग ई० पू० ५६३ में शाक्यों की राजधानी कपिलवस्तु के निकट लुम्बिनी वन में जन्म ग्रहण किया।^{११२} यह स्थान वर्तमान नेपाल राज्य के अन्तर्गत और भारत की सीमा से आजकल ५ मील की दूरी पर स्थित है। यहाँ पर अबोध का एक अभिलेख-युक्त स्तम्भ ई० १८९५ में प्राप्त हुआ जिसमें लिखा मिलता है : "हिं दुष्से जाते ति।" त्रिपिटक में शाक्यों की अभिमानी और विगुह जाति के अश्वि बताया गया है।^{११३} यद्यपि उनको ब्राह्मणों का गौतम गोत्र दिया गया है।^{११४} उनमें परस्पर निकट सम्बन्धों में विवाह का उल्लेख उनका आर्येतरौप सम्पर्क भी सूचित करता है। हिमालय की तराई में स्थित शाक्य जनपद कोशलराज के अधीन एक गणराज्य था जो कि बिबुद्धन के आक्रमण तक प्रायः स्वतन्त्र था। गण का धानन-कार्य छोटे-बड़ों की एक सभा के द्वारा होता था जो कि कपिलवस्तु के संस्थानगर में एकत्र होती थी। ऐसा प्रतीत होता है कि गण का एक निर्वाचित प्रमुख होता था जिसे राजा कहा जाता था।^{११५}

१५३—बुद्ध की जीवनी पर आधुनिक पुस्तकों में ३०—ई० जे० टॉमस, दि लाइफ ऑफ बुद्ध; ई० एच० बूस्टर, दि लाइफ ऑफ गौतम, दि बुद्ध (पालिपरम्परा); रोकहिल, पूर्व (तिब्बती परम्परा); एफ० विगेन्डेड, लाइफ ऑर लेजेन्ड ऑफ गौतम दि बुद्ध ऑफ दि बर्मोज़; एस० बोल, रोमैन्टिक लेजेन्ड ऑफ शाक्य बुद्ध; ऑरिजिन्स ऑफ बुद्धिज्म, अध्याय १०।

१५४—बुद्ध की तिथि पर विद्वानों में प्रचुर विवाद रहा है—३०—विन्टरनिस्स, पूर्व जिन० २, पृ० ५९७, टॉमस, दि लाइफ ऑफ बुद्ध, पृ० २७।

१५५—३०—बौद्ध का अम्बुद्ध मुत्त, जातकरो जिन० १, पृ० ८८।

१५६—तु०—"उज्जु जनपदो राजा हिमवन्तस्स पस्सतो।

पनविरियेन संपन्नो कोसलेनु निकेतिनो॥

आदिच्चा नाम गोतेन साकिया नाम जातिया।"

(मुत्तनिपात-३.१.१८-१९)

महापरिनिब्बानमुत्तन्त में कुत्तिनारा में मल्ल 'वासिष्ठ' कहे गये हैं।

१५७—तु०—टी० डब्ल्यू० राइज डेविड्स, बुद्धिस्ट इन्डिया, पृ० १९-२०।

बुद्ध के स्वजन और सम्बन्धियों के विषय में उत्तरकालीन ग्रन्थ विविध और परस्पर असमंजस सूचनाएँ देते हैं जिनके सत्यासत्य-निर्णय में प्राचीनतर विनय आदि ग्रन्थों से विधीय सहायता नहीं मिलती । महावग्ग से ज्ञात होता है कि बुद्ध के पिता का नाम शुद्धोदन था ।^{१५६} एक स्थान पर उनकी माता का नाम माया दिया गया है ।^{१५७} महाप्रजापति गौतमी का विनय में और निकायों में अनेकन उल्लेख पाया जाता है । विनय में उन्हें बुद्ध की मातृभ्वता (मीसी) कहा गया है ।^{१५८} दण्डपाणि से उनके सम्बन्ध का विवरण निकायों में प्राप्त नहीं होता ।^{१५९}

बुद्ध के जन्मकालीन 'आश्चर्याद्भुत धर्मों' की कथाओं को प्राचीन नहीं माना जा सकता और न असित की भविष्यवाणी को ही ऐतिहासिक माना जा सकता है ।^{१६०} बुद्ध के वचन और शिक्षा के विषय में भी कोई प्रामाणिक प्राचीन सामग्री उपलब्ध नहीं होती और न उनकी पत्नी अथवा पत्नियों के विषय में । राहुल नाम के भिक्षु का निकायों में एकाधिक स्थान पर उल्लेख मिलता है, किन्तु बुद्ध के पुत्र के रूप में नहीं । पर महावग्ग में राहुलकुमार को उनका पुत्र कहा गया है । राहुलमाता का भी उल्लेख है ।^{१६१}

अभितिष्कमण—उन्नीस वर्ष की अवस्था में बुद्ध ने घर-बार छोड़कर अनागारता स्वीकार की ।^{१६२} यह घटना उनका 'अभितिष्कमण' कहलाती है । परवर्ती विश्वास के अनुसार यह परिवर्तन अचानक घटा । बुद्ध को शुद्धोदन की आज्ञा से एक कुविम संसार में रखा गया था । देवदूतों के द्वारा प्रदर्शित वरा, रोग, मृत्यु और भिक्षु के दर्शन से उनके मन में सहसा तीव्र उद्वेग उत्पन्न हुआ और उन्होंने संसार-त्याग कर काषाय

१५८—विनय, ना० महावग्ग, पृ० ८६ ।

१५९—दीघ० ना० जि० २, पृ० ८ ।

१६०—विनय, ना० चुल्लवग्ग, पृ० ३७४ ।

१६१—सु०—मल्लसेकर, जि० १, पृ० १०५३ ।

१६२—सुत्तनिपात, नालकसुत्त ।

१६३—महावग्ग, ना०, पृ० ८६ ।

१६४—"स्कूनतिसो वयसा सुमहदं पब्बजि कि कुसलानुएतो ।

वससनि पञ्चाससमत्थिकानि यतो अहं पब्बजितो सुभइ ॥"

(दीघ० महापरिनिब्बानसुत्तन्)

धारण किया।^{१५५} आध्यात्मिक संवेग का इस प्रकार अचानक जामरण अन्वय अविवक्षित नहीं है, किन्तु जिसे प्रकार की कथा बुद्ध भगवान् के सम्बन्ध में कही गयी है वह विश्वास नहीं प्रतीत होती। यह मानना कठिन है कि उन्तीस वर्ष की अवस्था तक वे जरा अथवा रोग से सर्वथा अपरिचित थे। और फिर सूत्र अथवा विनय में अभिनिष्कमण के प्रसंग में इस कथा को अनुल्लेख उसकी अप्रामाणिकता में सन्देह बढ़ाता है। प्राचीन सन्दर्भ देखने से प्रतीत होता है कि जरा, मृत्यु, रोग आदि पर चिन्तन से बोधिसत्त्व ने संसार की दुःखमयता हृदयंगम की और अनुत्तरज्ञान्ति का पद खोजने का निश्चय किया। उनके संसार-त्याग के लिए प्रेरक विचारों को इस प्रचलित कथा में एक नाटकीय घटना का रूप दिया हुआ प्रतीत होता है। उत्तर काल में जब गण-राज्य और शाक्यों के साधारण ग्रामीण जीवन की ऐतिहासिक स्मृति खो गयी थी, यह माना गया कि बुद्ध एक प्रतापी राजा के पुत्र थे और असाधारण समृद्धि और विलास में पले थे। बुद्ध की कोई भी बात साधारण नहीं हो सकती। शुद्धोदन को अपने पुत्र की भावी प्रव्रज्या के विषय में पहले ही चेतावनी मिल गयी थी। अतएव उन्होंने बोधिसत्त्व की गथाओं से इतना दूर रखा कि केवल देवदूत^{१५६} ही उन्हें बयार्थ तक लौटा सकते थे। इस सारे कथानक के निर्माण में अनेक काल्पनिक कारण स्पष्ट हैं।

आर्यपरोक्षणा—अनेक पूर्व-जन्मों के अजित पुण्य ने अभिसंस्कृत बोधिसत्त्व के चित्त में जरा-मृत्यु आदि पर चिन्ता से जीवन की अनित्यता और निस्सारता प्रकट हो गयी तथा तीव्र वैराग्य और जिज्ञासा से प्रेरित होकर उन्होंने 'आर्यपरोक्षणा' में चरण धरे। वे कुशल की खोज में, नान्ति की परीक्षा में संलग्न थे (कि कुशलगवेषो अनुत्तरं सन्तिवरपदं परिप्रेक्षमानो)^{१५७} नाना स्थानों में घूमते हुए, प्रसिद्ध आचार्यों

१६५—यथा, ललितविस्तर १४वां परिवर्त, बुद्धचरित, सर्ग ३।

१६६—यह उल्लेखनीय है कि निकायों में अनेक स्थलों पर जरा आदि को 'देवदूत' कहा गया है—अंगुत्तर (रो०) जि० १, पृ० १३८, १४२, मज्झिम (रो०) जि० २, पृ० ७५, जि० ३, पृ० १७९।

१६७—परवर्त्तो निदानकथा के अनुसार अभिनिष्कमण के समय आषाढी पूर्णिमा की रात थी और उत्तराषाढा नक्षत्र आकाश में विद्यमान था। प्रातःकाल तक कन्यक पर आकड़ बोधिसत्त्व शाक्य, कालिय, तथा मन्त्रों के जनपदों की पार कर अतोमा नदी के तीरे पर पहुँच गये। बुद्धचरित के अनुसार बोधिसत्त्व ने पहले ब्राह्मण ऋषियों के आश्रमों में स्वर्गपरायण वानप्रस्थों की देखा और उनके धर्म से असन्तोष अनुभव किया।

से ज्ञान प्राप्त करते हुए, विविध साधन और लक्ष्यधर्मों में संलग्न, अन्ततः शया में ध्यान के अभ्यास से बोधिसत्त्व ने सम्बोधि का लाभ किया। इस 'प्रवेष्टिणा' में उनके लक्ष्य व्यतीत हुए। जिन आचार्यों से उन्होंने आध्यात्मिक शिक्षा पायी उनमें से कुछ के नाम प्राप्त होते हैं। आलार कालाम और उद्रक रामपुत्र इनमें प्रधान थे। ललित-विस्तर में ब्राह्मणी पन्था और ब्रह्मर्षि रैवत के आश्रमों में भी बोधिसत्त्व के ठहरने का उल्लेख है।^{१६६} अवधोष ने बुद्धचरित में आलार कालाम को विन्ध्यकोण्ड का निवासी कहा है और उनके सिद्धान्तों का विवरण प्रस्तुत किया है, यद्यपि यह ज्ञान नहीं है कि उन्होंने किस प्राचीन आधार का सहारा लिया था।^{१६७} इस समय उपलब्ध उससे प्राचीनतर ग्रन्थों में कहीं भी कालाम के सिद्धान्तों का इस प्रकार वर्णन नहीं मिलता। ललितविस्तर में अराडकालाप का स्थान वंशाली में बताया गया है। कालाम के विषय में निकायों में यही सूचना मिलती है कि उन्होंने बोधिसत्त्व को 'आकिञ्चन्यायन' नाम की 'अरूपसमापत्ति' की शिक्षा दी।^{१६८} अवधोष के अनुसार कालाम ने जिस सिद्धान्त का उपदेश किया उससे कपिल, जैषीषव्य, जनक और बुद्ध पराक्षर ने मोललाभ किया था। कालाम के उपदेश का सांख्यदर्शन से सादृश्य स्पष्ट है। दोनों में प्रकृति और विकृति, अव्यक्त और व्यक्त को परिणामी कहा है, तथा श्रेयज्ञ को इनसे पृथक् बताया है। और दोनों में अविद्या को छिन्न कर श्रेयज्ञ मोक्षलाभ करता है। किन्तु कालाम के उपदेश में अनेक अपूर्व आध्यात्मिक शब्दों का उपयोग किया गया है तथा कई स्थानों पर सुविदित सांख्य दर्शन से भेद है। पाँच भूत, अहंकार, बुद्धि और अव्यक्त को प्रकृति कहा गया है। विषय, ज्ञानेन्द्रियाँ, कर्मेन्द्रियाँ और मन विकार कहे गये हैं। इसके विपरीत सांख्य में अव्यक्त ही केवल प्रकृति है, शेष सब प्रकृति-विकृति अथवा विकृति। विप्रलय, सन्देह, अभिसम्प्लव, अविशेष, अनुपाय, संग और अन्वयपात, इनको पारिभाषिक शब्द माना गया है जो कि—अविशेष और संग को छोड़कर—सांख्य में अप्रसिद्ध हैं। अज्ञान, कर्म और तृष्णा को संसार-हेतु कहा गया है जो कि अनेक-दर्शन-साधारण है। संसार-निवृत्ति का मार्ग आकिञ्चन्यपरका अरूप-ध्यान बताया गया है। इसका सांख्य-दर्शन की विवेक-ख्याति

१६८—ललितविस्तर, (सं० वंछ) पृ० १७४।

१६९—बुद्धचरित, संग १२।

१७०—इ०—आरिजिन्स ऑव बुद्धिज्म, पृ० ३७७-७८।

में भेद है। बोधिसत्त्व ने इस मत का यह कह कर अस्वीकार किया कि जब तक क्षेत्रज्ञ के रूप में आत्मा जोप है तब तक पुनः संसार की प्रवृत्ति सम्भव है।

राजगृह में बोधिसत्त्व का मगधराज बिम्बिसार से साक्षात्कार हुआ, इसका उल्लेख सुत्तनिपात के पञ्चज्व-सुत्त और ललितविस्तर में है। ललितविस्तर में वहीं उद्रक रामपुत्र का आश्रम भी बताया गया है।^{१७२} रामपुत्र ने नैवसञ्जानासञ्जावतन का उपदेश बोधिसत्त्व को दिया जिससे उन्हें सन्तोष नहीं हुआ। वहीं से गाँव भद्र-वर्णीय भिक्षु उनके साथ हो लिये।

गया में विचरते बोधिसत्त्व को यह सूझा^{१७३} कि जैसे गीली अरणियों के मन्त्र से अग्नि का उत्पादन नहीं किया जा सकता, ऐसे ही भोगों में आकर्षण और वृष्णा रह हुए तपश्चर्या के द्वारा आर्य ज्ञान की प्राप्ति नहीं की जा सकती। किन्तु असम और वैराग्य रहने पर तप से ज्ञान की प्राप्ति की जा सकती है। इस दृष्टि से उन्होंने उरु-वित्त्व के निकट सेनापति ग्राम में नैरञ्जना नदी के किनारे रमणीय प्रदेश में 'प्रधान' अथवा तपश्चर्या का निश्चय किया। उन्होंने दाँतों से दाँत भीचकर और तालु ने जिह्वा सटा कर इतना घोर तप किया कि चिल्ले जाड़े में भी उनके पसीना छूटता था, किन्तु इनसे पश्चापि उत्साह और जागरूकता बढ़ती थी, देह अद्यान्त हो जाती थी विरिय होती असल्लीन, उपदिष्टता सति असम्मुट्ठा, सारङ्गो च पन म कापो होती अप्प टिपस्सङ्गो।^{१७४} इसके पश्चात् उन्होंने आश्वास-प्रश्वास रोककर अप्राणक ध्यान का अभ्यास किया ('सो षो अहं - 'मुखतो च नासतो च अस्तावपस्तासे उपरुन्धि।')^{१७५} किन्तु इस प्राणायाम के अभ्यास से बोधिसत्त्व को तीव्र वेदना और जलन का अनुभव हुआ। बहुतों ने प्रखर तप से निरन्तर पड़े हुए उनको देखकर समझा कि अमण भीतम की मृत्यु हो गयी है। इसके अनन्तर उन्होंने आहार छोड़ने का अभ्यास किया। फलतः उनका शरीर अत्यन्त कृश तथा क्षीण हो गया और उनकी स्वाभाविक अवदात छवि काली पड़ गयी। इस स्थिति में उन्हें दुष्कर चर्या की व्यर्थता स्पष्ट दीखने लगी।

१७१-ललितविस्तर, (सं० बंछ), पृ० १७४।

१७२-ये 'उपमाए' एवं बुद्धक चर्या का विवरण मज्झिम के बोधिराजकुमारसुत्त आदि स्थलों में उपलब्ध होता है तथा यह ललितविस्तर के विवरण के अत्यन्त सन्निकट है-अ०-ऑरिजिन ऑब् बुद्धिज्ज, पृ० ३७९।

१७३-उवा०-मज्झिम ना०, जि० १, पृ० ३०१।

१७४-सु०-ललितविस्तर, पृ० १७४।

सपत्न्या छोड़ने के अनन्तर बोधिसत्त्व को वचन में अनुभूत ध्यान का स्मरण हुआ और उन्होंने उसे ही सम्बोधि का मार्ग निर्धारित किया। "तस्स मन्दमेतदहोसि अभिजानामि खो पताहं पितु सक्कस्स कम्मन्ते सौताय जम्बुच्छायाम निसिण्णो विवि-
चेव कामेहि" "पठनपज्ञानं उपसम्पज्ज बिहरता, सिया नु खो एसो मग्गो बोधायाति ।
तस्स मे सतानुसारि विज्जाणं अहोसि एसो व मग्गो बोधायाति ।"^{१७५} और साथ ही उन्होंने अपना ध्यान-सुख का भय छोड़ दिया क्योंकि इस सुख का आधार न भोग-लालसा थी, न अपुष्य । "किन्नु अहं तस्स सुखस्स भायामि, यं तं सुखं अज्जवेव कामेहि अज्जवेव जकुसलेहि धम्मोहि ।"^{१७६} किन्तु भूख, प्यास और थकान में मन स्वस्थ और एकाग्र नहीं रहता और न "ध्यानयोग" में प्रवृत्त होता है । अतएव बोधिसत्त्व ने अनाहार का त्याग किया । इस प्रकार छः साल के कठोर तप का अन्त हुआ, जिस पर उनके साथ के पाँच भद्रवर्गीय भिक्षुओं ने उन्हें साधन से भ्रष्ट मानकर छोड़ दिया ।

उत्तरकालीन बौद्ध परम्परा के अनुसार ध्यान-संलग्न बोधिसत्त्व को मार और उसकी सेना का सामना करना पड़ा । प्राचीन पालि सन्दर्भों में मार का उल्लेख अवश्य मिलता है, किन्तु सम्बोधिप्राप्ति के कमबद्ध विवरण में मार-धर्षण का स्पष्ट उल्लेख नहीं प्राप्त होता ।^{१७७} इस कारण कुछ विद्वानों का मत है कि मार-विजय की यह कथा उत्तरकालीन कल्पना है । अन्य विद्वानों ने इस अथडा का विरोध किया है । इन प्रसंग में श्री राइटसेविंज्स ने यह सुझाव प्रस्तुत किया है कि मार की कथा में एक आध्यात्मिक व्यापार का बाह्य इतिवृत्त के रूप में चित्रण है ।^{१७८} पालि-साहित्य में मार को कहीं मृत्यु और कहीं काम अथवा सांसारिक प्रलोभन के रूप में समझा गया है । निवृत्ति-मार्ग की दृष्टि से काम और मृत्यु का निबिड़ सम्बन्ध सुबोध है । यह

१७५-मज्झिम (रो०) जि० १, पृ० २४७—"तव मूसे हुआ कि मूसे अपने पिता शायय के कर्मांत में जामुन की ठंडी छाँह में प्रथम ध्यान की प्राप्ति का स्मरण है, कदाचित् वही बोधि का मार्ग हो । उस समय स्मृति के अनुसार हो मेरा मन हुआ कि यही बोधिमार्ग है ।"

१७६-मज्झिम, वही—"मैं उस सुख से क्यों डरूँ जो कान एवं अकुशल धर्मों से सम्बद्ध नहीं है ।"

१७७-तु०—जोरजिन्न आंच बुद्धिज्म, पृ० ३८१-८२ ।

१७८-तु०—टॉमस, पूर्व०, पृ० २३० ।

स्मरणीय है कि कठोपनिषद् में यम अथवा मृत्यु नचिकेता के रूप में विज्ञान को माना प्रलोभन देकर ज्ञान से वञ्चन का प्रयत्न करते हैं। इस प्रकार यह सम्भव है कि ज्ञान की प्राप्ति के लिए सांसारिक आकर्षणों के साथ जो आध्यात्मिक अन्तर्द्वन्द्व अनिवार्य है, उसका ही मार-वर्षण भी कथा में एक कल्पित नाटकीय रूप प्रस्तुत किया गया है।

यह स्मरणीय है कि एक प्रकार से आलार कालाम और उदक रामपुत्र ने भी बुद्ध को ध्यान की शिक्षा दी थी क्योंकि अरुण-समापत्तियों की प्राप्ति के लिए रूप-धातु का अतिक्रमण आवश्यक है और काम-धातु से रूप-धातु में प्रवेश ध्यान के द्वारा ही सम्भव है। इस प्रकार ध्यान के क्रमशः सूक्ष्म होने से, वितर्क, विचार, प्रीति और सुख के निरोध के द्वारा चतुर्थ ध्यान की प्राप्ति और फिर रूप-संज्ञा के अतिक्रमण से आकाशानन्त्यायतनादि अरुण समापत्तियों का लाभ होता है। किन्तु बुद्ध भगवान् ने चतुर्थ ध्यान के अनन्तर सम्बोधि का लाभ किया। यहाँ पर यह विज्ञाना स्वाभाविक है कि जो ध्यान-योग बोधिसत्त्व ने अरुण समापत्तियों के लिए सीखा और वह ध्यान जिसका पहला अनुभव उन्होंने अपने पिता के उद्यान में जामुन की छाया में किया था और जिसके अभ्यास से गया में स्वप्नोद के नीचे उन्हें सम्बोधि प्राप्त हुई, इन दो ध्यान-योगों में क्या भेद था। वस्तुतः यहाँ पर भेद ध्यान के लक्ष्य में ही मानना चाहिए। शंकराचार्य का कहना है कि समस्त आध्यात्मिक साधन का रहस्य लक्ष्य-चिन्तन में ही है, यद्यपि एक अवस्था के बाद अचिन्तन ही शेष रहता है।^{१५५} ध्यान का मर्म यही है—किसी लक्ष्य की ओर चित्त को बार-बार लगाना जब तक कि चित्त स्वयं उसकी ओर निरन्तर प्रवाहित होने लगे।^{१५६} किसी विषय पर चित्त के बार-बार लगाने को बौद्धों ने 'वितर्क' की संज्ञा दी है, और उस विषय पर चित्त के निरन्तर प्रवाह को 'विचार' की।^{१५७} ऐसे एकाग्रभूमिक चित्त के समाहित होने के प्रसंग में पहले मौन (वाक्संस्कारनिरोध) के साथ-साथ चित्त की जड़ता और चंचलता के तात्कालिक उपशम के कारण सार्विक सुख और सुख का आसग, जिसे बौद्धों ने 'प्रीति' कहा है, उत्पन्न होते हैं। यह प्रथम ध्यान की अवस्था है, पर क्रमशः वितर्क, प्रीति और सुख के निरोध ने द्वितीय, तृतीय और चतुर्थ ध्यान की अवस्थाएँ प्राप्त होती हैं। साथ ही

१७९—गीता, २.५४ तथा ६.२५ पर भाष्य।

१८०—यथा योगसूत्र—'तत्र प्रत्ययकतानता ध्यानम्।' ६०—नोवे।

१८१—ध्यान पर ४०—विमुद्धिमणो (बम्बई, १९४०) पृ० १५-१६; अभिधर्मकोश,

८म कोशस्थान।

साथ समाहित होने से चित्त की स्वाभाविक शक्ति का उन्मेष होता है और ध्यान के मूल लक्ष्य के अनुसृत्य ज्ञान और विभूति का आविर्भाव होता है । ऐसा प्रतीत होता है कि बौद्ध के समकालीन अनेक आचार्यगण ध्यान और समाधि का उपयोग रूप-धातु और अरूप-धातु के नाना-लोकों की प्राप्ति के लिए करते थे । अतएव परवर्ती बौद्ध आचार्यों ने इस प्रकार के ध्यान और समाधि को 'लौकिक' और 'सात्वत' कहा है ।^{१४} यह स्मरणीय है कि अवशेषों के अनुसार अराट कालाम के योग का लक्ष्य किसी देव-लोक की प्राप्ति न था, अपितु आत्मा की देह से मुक्ति था । किन्तु आत्मपरक होने के कारण परवर्ती बौद्ध दृष्टि से ऐसा योग भी 'सात्वत' ही कहलायेगा । साधारण तौर से चतुर्थ ध्यान में स्थित रहने से 'बृहत्फल' नामक देवताओं के लोक की प्राप्ति होती थी तथा इस ध्यान की रूपरत्ना का अतिक्रमण करने पर सूक्ष्मतर आकाशानन्तयायतन की प्राप्ति होती थी । किन्तु अतिशय पुष्पात्मा, धैर्यानुकविरक्त, अनुत्तर शान्ति-पद-गवेषी बौद्धसत्त्व चतुर्थ ध्यान में अपने विषुद्ध और निश्चल चित्त के अभिनिर्धार के द्वारा रात्रि के तीन घण्टों में तीन विद्याएँ प्राप्त कर उप-काल में सर्वत्र सम्बुद्ध हो गये ।

सम्बोधि—रात्रि के प्रथम याम में उन्होंने पूर्वं जन्मों की स्मृतिरूपी पहली विद्या प्राप्त की । रात्रि के मध्यम याम में उन्होंने दिव्य चक्षु प्राप्त किया और उसके द्वारा समस्त लोक को अपने कमों का फल अनुभव करते देखा । रात्रि के तृतीय याम में उन्होंने प्रतीत्यसमुत्पाद का ज्ञान प्राप्त किया जिससे उन्होंने सत्य को आपाततः दो पक्षों में विभक्त देखा—एक ओर अनित्य, परतन्त्र और सापेक्ष संसार, दूसरी ओर चिर-शान्त निर्वाण । एक मत से यह 'त्रैविद्यता' ही बौद्ध की सर्वज्ञता थी । भवान्तर से प्रतीत्यसमुत्पाद के समानान्तर सर्ववर्मान्निसमय रूप सर्वाकारक प्रज्ञा अथवा सम्बोधि का उदय हुआ ।^{१५} जिस प्रकार पहाड़ की चोटी से कोई नीचे देखे ऐसे ही सम्बुद्ध ने धर्ममय प्राप्ताद से लोकमग्न संसार को देखा ।^{१६} सम्बोधि के बाद बौद्ध के

१८२—पथा, अभिधर्मकोश, ८.६ प्र० ।

१८३—इ०—जौरिजिस्त ऑव् बुद्धिस्म, पृ० ४५८-६४, ललित, पृ० २५०-५४ ।

अभिधर्मकोश, ६.६७, महाध्यानसूत्रालंकार (सं० संवि), ९ ।

१८४—'तेले पथा पव्वतमुद्धनिट्ठतो यथापि वस्से जयतं समन्ततो ।

तत्पुमं धम्ममयं सुमेध पाप्तादमारुहं समन्तवक्खु ।

सोकावतिण्णं जततं अपेतसोको अवेषलसु जातिजरामिभूतं ।'

(मज्झिम ना०, १.२१८, संपुत्त ना० १.१३.८) तु० योगभाष्य, सूत्र २.४७ पर ।

प्रथम वचन के विषय में बौद्ध परम्परा एक मत नहीं है। महावग्ग और उदान में इस गायत्री को बुद्ध का प्रथम उदान बताया गया है—“यथा हवे पासुभवन्ति धम्मा आतापिनो सायतो ब्राह्मणस्स । अधस्स कइखा वपयन्ति सत्त्वा यतो एजानाति सहेतुधम्म ॥” जिसका इस प्रकार अनुवाद किया जा सकता है—

अर्थात् “धर्मों का होता जब प्रादुर्भाव
संशय सारे हो जाते संछिन्न
आतापी ध्यायी ब्राह्मण के, क्योंकि
जाना उसने धर्म हेतु-सन्निभ ॥”

किन्तु दो वभाणक और बुद्धघोष के अनुसार बुद्ध के प्रथम वचन धम्मपद की इन गायत्रियों में रक्षित हैं—

“अनेकजातिसंसारं संघाविसं अनिव्विसं,
गह्कारकं गवेसन्तो दुक्खा जाति पुनपुनं ।
गह्कारक विट्ठोसि पुन गेहं न काहसि,
सब्बा ते फासुका भग्गा गह्कूदं विसिद्धतं,
विसंइल्लारगतं चित्तं तत्थाणं लयमज्जया ॥”

अर्थात् “बहुत जन्म संसृति में सन्धावित हो अखिरत,
गृहकारक को छोड़ा बार-बार जीवित मृत,
बोझ गये, गृहकारक, अब न बना सकते घर,
भन्न हुई सब काड़ियाँ गिरता दृढ़ गृह-शिलर,
संस्कारों से मुक्त चित्त, तृष्णा अशेष मत ।”

ललितविस्तर में पहला उदान इस प्रकार दिया है—“छिन्नवत्तमपिमान्तरजाः शुक्का” आस्रवा न पुनः श्रवन्ति । छिन्ने वत्तमि वर्तत दुःखस्वैषोऽन्त उच्यते ।

अर्थात् “छिन्न हो गया वरम, शान्त रज,
रुद्ध हो गये आस्रव शोषित ।
छिन्न हो गया वरम और यह
दुःख का अन्त हो गया अभिहित ।”

१८५—विनय ना०, महावग्ग, पृ० ३, सुद्धक ना० जि० १, ६३-६५ (उदान) ।

१८६—धम्मपद—सुद्धक ना० जि० १, पृ० ३२ ।

१८७—ललित, पृ० २५३ ।

तिब्बती विनय में एक और उदान दिया हुआ है। इस परम्परागत वैमत्य से स्पष्ट है कि सम्बुद्ध की प्रथमोक्ति का उत्तरकाल में मघावत् स्मरण शेष नहीं रहा है।

विनय के अनुसार सम्मोधि के अनन्तर चार सप्ताह तक बुद्ध विमुक्ति-मुख-प्रतिनिवेदो होकर बड़ासन बने रहे। कुछ परवर्ती ग्रन्थों के अनुसार यह समय सात सप्ताह अथवा एक सप्ताह का था। महावग्ग में इस विमुक्ति-मुख-प्रतिनिवेदन के अनन्तर तपुस्स और भल्लिक नाम के दो व्यापारियों के सर्वप्रथम उपासक बनने का उल्लेख है। इसके अनन्तर ब्रह्मयाचन का वर्णन है।^{१८८} किन्तु मज्झिम के मुत्तां में सम्मोधि के समतन्तर ही ब्रह्मयाचन उल्लिखित है, बीच में विमुक्ति-मुख का प्रतिनिवेदन अथवा तपुस्स और भल्लिक का उल्लेख नहीं है।^{१८९}

बुद्ध के मन में यह संशय उत्पन्न हुआ कि “अधिगतो खो भ्यानें धम्मो गम्भीरो बुद्धो दुरनुबोधो सन्तो पणीतो अतर्कभावचरो निपुणो पण्डितवेदनीयो; आलय-रामा खो पनावं पजा आलयरता आलयसम्मूदिता। आलयरामायत्तां पन पजाय. . . बुद्धं इदं ठानं यदिदं इवप्पच्चवता-पटिच्चसमुत्पादो, इदं पि खो ठानं सुदुद्दसं यदिदं. . . निज्जानं। अहं चैव खो पत धम्मं देसेय्यं, परे च मे न आजानेय्यं, सो ममस्स किलमघो, सा भमस्स विहेसा।” और उन्हें ये गायाएँ सूत्री “किञ्छेन मे अधिगतं हूलंदानि पका-सितं। रावदोसपरेतेहि नायं धम्मो सुसम्बुधो ॥ पटिसोतगामि निपुणं गम्भीरं बुद्धं अणुं। रागरता न दक्खन्ति तमोखन्धेन आवुटा ति”।^{१९०} बहुत कष्ट से बुद्ध ने जिस

१८८-विनय, ना० महावग्ग, [पृ० ६-१०।

१८९-आ० मज्झिम, ना० जि० १, पृ० २१८-१९, तु० संपुत्त ना०, जि० १, पृ० १३६-३९।

१९०-अर्थात् “मुझे यह गम्भीर, दुरबलोध्य, दुर्बोध, शान्त, उत्तम, अतर्कगोचर, सुखम एवं पण्डित वेद धर्म प्राप्त हुआ है। आलयरत जनता के लिए इद-प्रत्ययसारूप्य प्रतीत्यसमुत्पाद अथवा निर्वाण दुर्बोध है। यदि मैं धर्म का उपदेश करूँ और लोग न समझें तो परिधम एवं आभासमात्र होगा।” (मज्झिम ना०, जि० १, पृ० २१७)।

१९१-अर्थात् “मुझे कठिनाई से प्राप्त हुआ (धर्म) प्रकाशित करना व्यर्थ है। राग-द्वेष से, अभिभूत (लोगों के लिए) यह धर्म सुबोध नहीं है। प्रतिज्ञोत-गामी, सूक्ष्म, गंभीर, दुर्बोध, अणु (धर्म) को रागरत एवं तमःस्कन्ध से आवृत्त (लोग) नहीं देखेंगे।”

अनर्क्य और सुधम परमार्थ का बोध प्राप्त किया था उसे राग, द्वेष और मोह से अभि-
भूत, संसार के प्रवाह में बहते हुए मनुष्य किस प्रकार समझ पायेंगे और उनमें धर्म-
प्रचार का प्रयत्न क्या सर्वथा निष्फल न होगा—इस प्रकार का संशय और धर्म प्रव-
र्तन की ओर अनभिमुखि बुद्ध के मन में स्वभावतः उदित हुई। परम्परा के अनुसार
बुद्ध के अनौत्सुक्य को देखकर ब्रह्मा उनके सम्मुख प्रकट हुए और उन्होंने कहा—
धर्मभय प्राप्त्य से शोकास्तीर्ण जनता को देखिए और धर्म का उपदेश कीजिए, जानने-
समझने वाले भी होंगे। ब्रह्मा की याचना से बुद्ध ने जीवों पर करुणा कर बुद्धचक्र से
लोक को देला और पाया कि जैसे सरसी (तलैया) में कुछ कमल जल से अनुद्गत, कुछ
समोदक और कुछ जल से अम्मुद्गत होते हैं, ऐसे ही जीव भी संसार में आध्यात्मिक
विकास की नाना अवस्थाओं में हैं।^{१११} कुछ संसारी सुविज्ञान्य हैं, कुछ दुर्विज्ञान्य।
यह देखकर बुद्ध ने धर्म-देशना स्वीकार की।

इस 'घटना' की व्याख्या अनेक प्रकार से की गयी है। एक मत यह है कि वस्तुतः
बुद्ध को एक देवता ने संसारियों का 'उत्पल-सादृश्य' दिखाया और आध्यात्मिक विकास
के धर्म के प्रचार के लिए प्रेरित किया।^{११२} यह मत मूल-सन्दर्भों का सर्वथा तिरस्कार
करने से अग्रगण्य है। एक अन्य मत यह है कि सर्वज्ञ बुद्ध को संशयापन्न होता ब्रह्मा के
द्वारा इस संशय का निराकरण असम्भव है। वस्तुतः बुद्ध ने यह निश्चय किया कि वे
अतर्क्य निर्वाण के विषय में मौन धारण करेंगे और केवल मार्ग की देशना करेंगे।^{११३}
यह निष्कर्ष भी मूल-सन्दर्भों से पुष्ट नहीं होता।

वस्तुतः ब्रह्मपावन से और करुणा से संसार को देखकर धर्मदेशना के लिए बुद्ध का
स्वीकृति देना महायान का आध्यात्मिक जन्म मानना चाहिए। ज्ञानी के लिए अज्ञा-
तियों का उद्धार और गुरु-युग का स्वीकार आवश्यक कर्तव्य बन जाते हैं। यदि ऐसा
न होता तो संसार में जलौकिक ज्ञान की परम्परा कभी बन ही न पाती। सम्यक्

११२—सल्लि, पृ० २९२ में ये तीन प्रकार के कमल तीन प्रकार के जीवों की ओर
संकेत करते हैं—मिथ्यात्वनियतराशि, अनियतराशि और सम्यक्त्वनियत०।
उपदेश की आवश्यकता केवल अनियतराशि के लिए है।

११३—धोमती रोडवेइस्त, घट बांच दि ऑरिजिनल गॉस्पेल इन बुद्धिज्म,
पृ० १६।

११४—सल्लिमाधवस्त, अलौ मानेस्टिक बुद्धिज्म, जि० १, पृ० १००।

सम्बुद्ध के चित्त में कल्याण का विकास एक अनिवार्य घटना थी। अपनी ही मुक्ति से सन्तुष्ट रहने का प्रलोभन तथा धर्म-प्रवर्तन के प्रति निराशा बुद्ध के चित्त में सम्भाव्य न होते हुए भी ब्रह्मचाचन के इन नाटकीय विवरण में तिरस्कारपूर्वक रूप में कल्पित की गयी थी जिससे प्राकृत जन की बुद्धि और अभिसम्बुद्ध धर्म की दूरी स्पष्ट हो सके और यह भी प्रकट हो जाये कि बुद्ध की कल्याण-प्रसूत देशना के अतिरिक्त इन दूरी को पाटने का और कोई साधन नहीं है।^{११५} ललितविस्तर का वर्णन अधिक विस्तृत और स्वयंव्याख्यात है। बुद्ध के मन में कोई वास्तविक विचिकित्सा अथवा संकोच नहीं था, किन्तु उनके मन का चित्तक ब्रह्मा को प्रेरित करने के लिए आहार्य था क्योंकि बुद्ध बिना अर्घ्यपथा के उपदेश नहीं देते।

धर्म-चक्र-प्रवर्तन—बुद्ध ने पहली देशना के युक्ततम पात्र आलार कलाम और उन्नकराममुत्र को माना, किन्तु उनका देहान्त इससे पूर्व ही हो गया था। उनके बाद उपदेशयता की दूसरी कोटि में बुद्ध ने पञ्चवर्गीय भिक्षुओं को रत्ता जो उन्हें छोड़कर चले गये थे। इन भिक्षुओं से मिलने बुद्ध वाराणसी गये और वहाँ ऋषिपत्तन मृगदाव (सारनाथ) में उन्होंने पहला धर्मोपदेश कर धर्मचक्रप्रवर्तन किया। इस प्रथम उपदेश का ठीक जिस रूप में वर्णन इस समय उपलब्ध होता है उसका पूर्णतया ग्रामाणिक होना सन्दिग्ध है।^{११६} दो अन्तों का परिवर्जन तथा मध्यमा प्रतिपद की आश्रयणीयता, इतना ही मूल उपदेश का निश्चित शेष है।^{११७} किन्तु इस मध्यमाप्रतिपद का अष्टांग मार्ग के साथ तादात्म्य स्थापित करना तथा उसके अनन्तर चार आर्य सत्त्यों का सविस्तार और रीतिबद्ध वर्णन उत्तरकालीन सन्निवेश प्रतीक होता है, जो कि मूल उपदेश के कुछ अंश को गुप्त कर स्वयं उसका स्थानापन्न हो गया है।

११५—तु०—प्लेटो का 'काताबामिस्त' (रिपब्लिक, ५२० सी)।

११६—इ०—ऑरिजिनस ऑव बुद्धिज्म, पृ० २२७—२८।

११७—"हाविमो भिक्षवः प्रव्रजितस्यान्तावकमो। यच्च कामेषु कामसुलल्लिका-
योगो होतो धम्मः पार्याजिको नालमाप्योज्ज्वलपसंहितो नायत्तां ब्रह्मचर्याय
न निर्विदे न विरागाय न निरोधाय नाभिजाय न सम्बोधये न निर्वाणाय
संवर्तते। या चेयममध्यमा प्रतिपदा आत्मकायकल्लमयानुयोगो दुःखोऽज्ज्वलप-
संहितो वृष्टधर्मदुःखउपायत्तां च दुःखविपाकः। एतौ च भिक्षवो हाविन्तावनु-
पगम्य मध्यमयेव प्रतिपदा तथागतो धर्मं देशयति।" (ललित, पृ० ३०३)

बुद्ध की देशना से पंचवर्गीय भिक्षुओं ने अर्हत्त्व प्राप्त किया और इस प्रकार लोक में छः अर्हत् हुए। वाराणसी में यश नाम के श्रेष्ठपुत्र की प्रव्रज्या का भी इसके अनतिशिर सम्प्रदा होने का उल्लेख महावग्ग में प्राप्त होता है। इसके पश्चात् यश के सम्बन्धियों और मित्रों ने तब धर्म की स्वीकार किया और वाराणसी में अनेक बौद्ध उपासक और भिक्षु बन गये। इस प्रकार बुद्ध के अतिरिक्त साठ और अर्हत् उस समय थे। इनको बुद्ध ने ज्ञान दिशाओं में धर्म-प्रचार के लिए भेज दिया और स्वयं उरुवेला के सेनानिगम की ओर प्रस्थान किया। मार्ग में उन्होंने तीन भद्रवर्गीय कुमारों को धर्म-देशना दी। उरुवेला में उन्होंने तीन जटिल कामपों को और उनके एक सहस्र अनुयायियों को प्रातिहार्य तथा देशना के द्वारा सद्धर्म में प्रवेशित किया। इसके अनन्तर बुद्ध राजगृह गये और वहाँ राजा बिम्बिसार को धर्म का उपदेश दिया। बिम्बिसार ने भिक्षु-संघ को वेणुवन उद्यान का उपहार दिया। राजगृह में संजय नाम के परिश्राजक आचार्य के दो शिष्य थे जो पीछे शारिपुत्र और मीद्गल्यायन के नाम से प्रसिद्ध हुए। अश्वजित् से 'ये धम्मा हेतुप्रभवा तेसं हेतुं तथागतो आह। तेस च यो निरोधो एवंवादी महासम्पों ॥'^{१५} यह सुनकर शारिपुत्र सद्धर्म में अर्द्धावान् हुए। उनसे यह गाथा मीद्गल्यायन ने सुनी और दोनों ने बुद्ध का शिष्यत्व स्वीकार किया। महावग्ग में सम्बोधि के बाद की घटनाओं का क्रम-वद्ध विवरण यहाँ समाप्त हो जाता है।

बौद्ध परम्परा में उन स्थानों के नाम गिनाये गये हैं जहाँ बुद्ध ने प्रतिवर्ष वर्षावास व्यतीत किये थे। उनकी सूची इस प्रकार है—पहला वर्षावास वाराणसी में, दूसरा चौथा राजगृह में, ५वाँ वैशाली में, ६वाँ मकुलगिरि में, ७वाँ तार्वतिस जोग में, ८वाँ मत्तुमार (शिशुमार) गिरि के निकट भर्ग प्रदेश में, ९वाँ कौशाम्बी में, १०वाँ वारिलेम्पक वन में, ११वाँ नालाग्राम में, १२वाँ वेरञ्ज में, १३वाँ चालियगिरि में, १४वाँ आवस्ती में, १५वाँ कपिलवस्तु में, १६वाँ आलका में, १७वाँ राजगृह में, १८वाँ चालिय गिरि में, १९वाँ राजगृह में। इसके अनन्तर आवस्ती में ही बुद्ध ने वर्षावास व्यतीत किये। इस परम्परा में कल्पना ने हाथ बँटाया है, यह तो तार्वतिस के उल्लेख से स्पष्ट है। शेष की प्रामाणिकता सम्भव होते हुए भी प्राचीन ग्रन्थों में असमर्थित होने से अनिश्चित हो सकती है।

सम्बोधि-लाभ के पश्चात् ८० वर्ष की आयु तक बुद्ध सद्धर्म का प्रचार करते हुए उत्तर प्रदेश और बिहार के जनपदों में घूमते रहे। सब से अधिक उनका निवास

१९८—अर्थात्, 'जो धर्म हेतुप्रभव है उनके हेतु एवं उनके निरोध का तथागत ने उपदेश दिया है।' यह गाथा बौद्धों में अत्यन्त प्रसिद्ध है।

श्रावस्ती में हुआ और उसके बाद राजगृह, वैशाली और कपिलवस्तु में । समाज के नाता वगैरे से उनके अनुयायी बने और उपासकों और उपासिकाओं, भिक्षुओं और भिक्षुणियों में सद्धर्म का प्रभाव बढ़ता गया । सद्धर्म के पहले अनुयायी काशी के पाँच ब्राह्मण तपस्वी थे और उनके बाद काशी का श्रेष्ठि-वर्ग । भिक्षुओं की विशेष संख्या-वृद्धि पहले मगध में हुई जब गया के एक सहूल जटिल साधु भिक्षु बन गये और जब राजगृह में संजय परिव्राजक के चेलों ने संघ में प्रवेश किया । मगध में राजा बिम्बिसार का बुद्ध में श्रद्धालु होकर संघ को वेणुवन का उपहार देना सद्धर्म की प्रगति का एक नया चरण था । अजातशत्रु बुद्ध की और अनुकूल नहीं था, यद्यपि बौद्ध अनुश्रुति के अनुसार बहुत पीछे आमष्यफलसूत्र सुन कर उसका मन बदला था । मगध के ब्राह्मणों में बुद्ध को अधिक सफलता प्राप्त नहीं हुई ऐसा प्रतीत होता है । श्रेष्ठियों और गृहपतियों में अनेक उपासक बने । इस प्रसार में बिम्बिसार की अनुकूलता एक प्रघात कारण थी ।

कोशल में राजा प्रसेजनजित् बुद्ध के अनुग थे और उनसे अधिका राणी मल्लिका बुद्ध में श्रद्धा रखती थी ।^१ फलतः राजकुल में और भी सद्धर्म के अनुयायी बने । श्रेष्ठियों में कोटिमति अनाथपिण्डिक और विशाखा का उपासक बनना सद्धर्म की बहुत बड़ी विजय थी । अनाथपिण्डिक ने श्रावस्ती में भिक्षु संघ को जेतवन विहार का दान किया और विशाखा ने पुष्कराम-मिगारमालुपासाद का । कोशल के अनेक प्रभाव-वाली और समृद्ध ब्राह्मणों ने भी बौद्ध धर्म स्वीकार किया । कोशल के इन ब्राह्मणों में अमिक भारद्वाज, पुष्करसायी, धानञ्जनि आदि मुख्य थे । श्रावस्ती आजीवकों का केन्द्र थी, पर वहाँ के परिव्राजकों से भी कुछ ने सद्धर्म का अनुसरण किया ।

शाक्यगण पहले बुद्ध के प्रति अनुकूल नहीं थे । पर कहा जाता है कि पीछे प्रातिहार्य-वंश से शाक्यों की दृष्टि बदली । राहुल की प्रव्रज्या का उल्लेख विनय में प्राप्त होता है । जैसे श्रावस्ती आजीवकों का केन्द्र थी, वैशाली निर्पन्थों का । लिच्छवियों में महावीर के प्रभाव के कारण बुद्ध का प्रभाव सीमित रहा । बुद्ध स्वयं वैशाली के मण-राज्य के बहुत प्रशंसक थे और यह सम्भव है कि उनके भिक्षु-संघ का संगठन इस मण-राज्य के आदर्श पर प्रतिष्ठित हुआ हो । निर्पन्थ उपासक लिच्छवि सेना-पति सिंह को अपना अनुयायी बनाना बुद्ध की बड़ी विजय थी । शिशुमार गिरि के भगों से अभय राजकुमार और नकुल के माता-पिता ने सद्धर्म का ग्रहण किया ।

१९९-तत्कालीन विशिष्ट व्यक्तियों के चरित पर ३०—मल्लसेकर, डिब्रानरी
और पालि प्रांण नेम्ह, २ जिल्द ।

कोटियों में से मुष्पावासा (मुद्रावासा ?) प्रसिद्ध उपासिका थी। भक्तों में दवे (देव) और चुन्द सुचिचित है।

मगवान् बुद्ध ने धर्म की देशना कोशल, मगध और उनके पड़ोसी गण-राज्यों में की और समाज के सभी वर्गों और जातियों से उनके अनुयायियों की संख्या बढ़ी। महाप्रजापति नीतमी और आतन्द के कहने से उन्होंने स्त्रियों को भी संघ में स्थान दिया। मुख्यतया भिक्षुओं का वर्ग होते हुए भी उनकी देशना और मार्ग में उपासकों का स्थान था। ब्राह्मणों के कर्मकाण्ड, पशु-वध, बाहरी आचार, जातिवाद आदि का उन्होंने विरोध किया और 'ब्राह्मण' की कर्मानुसारी नैतिक परिभाषा प्रस्तुत की। तथापि अनेक जिज्ञानु ब्राह्मणों ने उनका अनुसरण किया, यद्यपि एक कट्टरपन्थी पुरोहित-वर्ग उनके विरोध में बना रहा। पर यह स्मरणीय है कि बुद्ध स्वयं ब्राह्मणों का धन-मान, आदि उनसे छीन कर किसी और जाति अथवा सामाजिक वर्ग को नहीं देना चाहते थे। भिक्षुसंघ चातुर्विध था और कम से कम बुद्ध के समय में भिक्षु सोना-चांदी आदि की भिषा भी ग्रहण नहीं कर सकते थे। और उनके विनय-विहित जीवन में भोग की सम्भावना प्रयत्नपूर्वक निराकृत की गयी है। समूह श्रेष्ठियों, क्षत्रियों और राजाओं में ने सद्धर्म के अनेक उपासक बने। अन्य वर्गों से भी बुद्ध ने अनुयायी पाये जैसा कि पावा के चुन्द कर्मारपुत्र के उदाहरण से पता लगता है। डाकू अंगुलिमार और शणिका आसपात्ती ने भी बुद्ध की शरण पकड़ी। भिक्षु-संघ में किसी भी जाति के लोग, होनवासीय भी, प्रवेश पा सकते थे। उस काल की अल्प-शेष सामग्री में यदि दरिद्र और साधारण उपासकों अथवा भिक्षुओं के नाम बहुत संख्या में कौतिल नहीं किये गये हैं तो अचम्भा न होना चाहिए। किन्तु धर्म तथा विनय किसी विशेष सामाजिक वर्ग का पक्षपात नहीं करते, यद्यपि समाज के विशिष्ट समर्थ तथा धनी व्यक्तियों के साहाय्य का स्मरण अवश्य करते हैं। यह स्मरणीय है कि ज्ञान की पुरानी ब्राह्मणपरम्परा में भी जाति-निरपेक्षता थी, यथा "कि ब्राह्मणस्य पितरं किन् पृच्छति मातरम्। कुतं वेदस्मिन् वेदं स पिता स पितामहः।" (काठकसंहिता)।

परिनिर्वाण—महापरिनिब्बान मुक्त, जिसमें परवर्ती प्रशेष, परिवर्धन और परिवर्धन पर्याप्त है, बुद्ध के परिनिर्वाण की कथा का वर्णन करता है।^१ बुद्ध राज-

२००—अर्थात् "ब्राह्मण के पिता या माता को क्या पूछते हो, यदि उसमें श्रुति का ज्ञान है, तो वही पिता है, वही पितामह है।"

२०१-२०—ओरिजिनस ऑब् बुद्धिज्ज, पृ० ९८-१०६, काउबाल्तर, पूर्व।

गृह में थे जब अजितकेशु वज्रिचर्यों पर अभियान करना चाहता था। मगध के महामात्र ब्राह्मण वर्षकार ने बुद्ध से इस विषय पर पूछा। बुद्ध ने वज्रिचर्यों के साथ 'अपरिहाणीय धर्म' बताने जिनके रहते वे अपराजेय थे। राजगृह से बुद्ध पाटलिग्राम होते गंगा पार कर वैशाली पहुँचे। इस समय परिनिर्वाण के तीन मास शेष थे। वैशाली में आस्रपाली गणिका ने उनको भिक्षु-संघ के साथ भोजन कराया। भगवान् ने वर्पा-वास समीप के बेलुवग्राम में ध्यतीत किया। यहाँ वे अत्यधिक रुग्ण हुए और आनन्द को इस आज्ञाका पर कि कहीं भिक्षु-संघ से बिना कुछ कहे ही भगवान् का परिनिर्वाण न हो जाये, उन्होंने कहा "कि पनानन्द भिक्खुसंघो मयि पञ्चमासी मति? देसितो आनन्द मया धम्मो अनन्तरं अब्बाहिरं करित्वा। तत्थागतस्स धम्मेषु आन-रिपमुट्ठि। यस्स नून आनन्द स्वमस्स—'अहं भिक्खुसंघं परिहरिस्सामीति वा ममुट्ठसिको भिक्खुसंघो ति वा सो नून आनन्द भिक्खुसंघं आरम्भ किञ्चिदेव उदाहरेय। तत्थागतस्स खो आनन्द न एवं होति' 'अहं रवो' 'एतरहि जिणो बुद्धो' 'अमीतिको मे बयो वसति। सेय भाषि आनन्द अज्जरसकटं' 'तस्मातिहानन्द असदीया बिहरय अतसरणा अनज्जसरणा, धम्म दीया धम्मसरणा अनज्जसरणा।' इस अत्यन्त भाषिक भाषण में बुद्ध का व्यक्तित्व अद्भुत् रूप में सजीव हो उठता है।

वैशाली से वे भण्डग्राम और भोगनगर होते हुए पावा पहुँचे जहाँ उन्होंने चन्द्र कम्मरपुत्त का आतिथ्य स्वीकार किया और उसके 'सूकरमह्व' खाने से उन्हें कन्धशा-सय रक्तातिसार उत्पन्न हो गया। ऐसी ही अवस्था में उन्होंने कुशीनगर को प्रस्थान किया और हिरण्यवती नदी पार कर के शालवन में दो शाल वृक्षों के बीच लेट गये। सुमद्र नाम के परिव्राजक को उन्होंने उपदेश किया और भिक्षुओं से कहा कि उनके बाद धर्म ही शास्ता रहेगा। सुद्र शिष्यापदों में परिवर्तन की अनुमति उन्होंने भिक्षुसंघ को दी। छत्र पर ब्रह्मदण्ड का विधान किया। और पालि परमग

२०२-अर्थात् "आनन्द, भिक्षुसंघ, मुझसे अब और क्या चाहता है? मैंने धर्म अनन्तर-अबहाय कर (निःशेष) उपदेश किया है। तथागत को धर्म में आचार्यमुष्टि नहीं है। जिसके मन में हो 'मैं संघ का नेतृत्व करूँ, संघ मेरी ओर समुत्तिष्ठ हो,' वह संघ के लिए कुछ प्रकाशित करे। तथागत के मन में ऐसा नहीं है' 'मैं अब जीर्ण बुद्ध हूँ' '८० वर्ष की मेरी आयु है' 'जैसे जर्जर शकट हो' 'अतएव आनन्द, आत्मदीप बनकर आत्मशरण, अनन्य-शरण, धर्मदीप, धर्मशरण, अनन्यशरण बनकर तुम लोग बिहरो।"

के अनुसार 'तयषम्मा सरवारा अप्पमादेन सम्पावेधा' वह कहकर परिनिर्वाण में प्रवेश किया।

सुमंगलविलासिनी (बुद्ध धोष-रुत दीर्घनिकाय की अट्ठकथा) में बुद्ध भगवान् की दिनचर्या इस प्रकार दी हुई है—प्रातः वे स्वयं उठकर मूत्र-प्रक्षालन आदि शरीर पारिकर्म्म कर के भिक्षाचार के समय तक एकान्त आसन में बैठते थे। फिर चौवर पहिन कर कभी अकेले, कभी भिक्षुसंघ के साथ, भिक्षा के लिए ग्राम अथवा नगर में प्रवेश करते थे। श्रद्धालु उनको निमन्त्रित करते तथा भोजन कराते थे जिनके अनन्तर बुद्ध उन्हें उपदेश देते और गन्धकुटी लाँटते थे। यहाँ भिक्षु संघ को अप्रमाद के लिए वे प्रेरित करते और उनकी चर्या के अनुरूप उन्हें कर्मस्नान का उपदेश देते। फिर स्वयं गन्धकुटी में प्रवेश कर मूर्हत भर आराम करते और पीछे दर्शन के लिए आये हुए लोगों को उपदेश देते। शाम को वे स्नान और ध्यान करते और फिर भिक्षुओं की कठिनाइयाँ सुलझाते। इस प्रकार रात्रि का पहला याम बीतता। रात्रि के मध्यम याम में वे देवताओं के प्रश्नों के उत्तर देते और अन्तिम याम में पहले कुछ चक्रमण करते, फिर कुछ आराम, और फिर उठकर बुद्धचक्षु से लोक का अवलोकन करते थे।

इस वर्णन के उत्तरकालीन होने से इसकी ऐतिहासिकता प्रमाणित करना कठिन है किन्तु यह परम्परामूलक है और सम्भावना के अनुकूल है। बुद्ध की जीवन-चर्या एकान्त ध्यान तथा जनता को उपदेश देने में बीतती थी। उनको बहुधा ध्यायी अथवा ध्यानशील कहा गया है। वे मौन के प्रेमी थे। परिव्राजक उनको 'अल्पशब्द-काम' कहते थे। उनकी परिषदों में कोलाहल बहिष्कृत रहता था। और भिक्षुओं के लिए उन्होंने "अरियो तुष्ठीभाषी" ("आर्य मौन") का उपदेश किया था। बुद्ध एकान्त भी बहुत पसन्द करते थे। उनके कुछ विरोधी यहाँ तक कहते थे "मुञ्जामारुहता समणस्स गीतमस्स पञ्जा, अपरिसावचरो सनणो गीतमो, नात्तं मल्लापपाय, सो जलन्त-मत्तानेव सेवति।" बुद्ध की कष्टा और अनुकम्पा सुविदित हैं। उनका स्वभाव अत्यन्त स्वतन्त्र था और अन्वयबद्ध के प्रतिकूल। वे प्रत्येक को आत्मविश्वास की शिक्षा देते थे और स्वयं सत्य का साक्षात्कार करने का उपदेश करते थे।

२०३—"अमण गीतम की प्रजा भूग्यागारहत है, अमण गीतम परिषद् के अयोग्य है, संताप के अयोग्य है, वह एकान्त वास ही करता है।"

अध्याय २

बौद्ध धर्म का प्रारम्भिक रूप और मूल तत्त्व

ऐतिहासिक दृष्टिकोण

बौद्ध धर्म नाना सम्प्रदायों में विभक्त रहा है, प्राचीन और अर्वाचीन । प्रत्येक सम्प्रदाय अपने को बुद्ध भगवान् की आध्यात्मिक विरासत का सच्चा उत्तराधिकारी मानता है, किन्तु प्रत्येक की निष्ठा औरों से भेद रखती है और प्रतिविधिष्ट है । ऐसी स्थिति में यह भीमांस्य हो जाता है कि भगवान् बुद्ध ने मध्याह्न में क्या उपदेश किया, और इस प्रश्न की सूक्ष्मता और जटिलता के कारण उसकी भीमांसा सावधानी से करनी होगी ।

एक बहुधा स्वीकृत विकल्प यह है कि इन सम्प्रदायों में जो व्यापक और समान तत्त्व हैं उनको बुद्ध का मूल उपदेश मानना चाहिए । इस दृष्टि से अनात्मवाद को सद्धर्म का प्राण समझा गया है । रोजेनबर्ग ने इसका विस्तार से प्रतिपादन करना चाहा है कि एक ही मूल और अस्पष्टित तत्त्व का नाना सम्प्रदायों में विकास हुआ है । 'धर्म' की ही वे यह तत्त्व मानते हैं । किन्तु इस प्रसंग में पहले यह स्मरणाय है कि किसी तत्त्व का अनेक अथवा सारे सम्प्रदायों के द्वारा समान अन्वेषण उसकी भीलक्षिता न सिद्ध कर केवल इतना ही दर्शाता है कि उस तत्त्व को संभवतः 'निकाय-भेद' से प्राचीनतर अर्थात् प्रथम बुद्ध शताब्दी का मानना होगा ।^१ दूसरे, अनात्मवाद का भी पुद्गलवादी सम्प्रदाय में विरोध देखा जाता है । और फिर चिन्तन के इतिहास में केवल शब्द एकड़ने से कार्य सिद्ध नहीं हो सकता । नाना सम्प्रदायों के वस्तुतः अनीष्ट और प्रधान सिद्धान्तों की परीक्षा से यदि उनमें व्यापक और सामिक साम्य प्रतीत हो तथा ऐसे समभूत सिद्धान्तों की मूल-सिद्धान्त मानने से सम्प्रदाय-भेद समझने में आसानी

१-इ०—ओ० रोजेनबर्ग, दो प्राब्लेमे देर बुद्धिस्तिशेन क्रिलोवोको (१९२४) ।

२-'निकायभेद' पर इ०—नोबे, अध्याय १ ।

हो तथा ये सिद्धान्त प्राचीनतम उपलब्ध साक्ष्य से समर्थित हों, तो ऐसी परिस्थिति में इन परवर्ती अनुगत सिद्धान्तों से मूल सिद्धान्त के विषय में अनुमान अनुचित न होगा। यह भी स्मरणीय है कि कोई सिद्धान्त जो कि चिर काल से अनुवर्तमान हो अपरिवर्तित नहीं रहता और इतिहास यदि परवर्ती सिद्धान्तों से मूल-सिद्धान्त की अनुगति प्रतीते भी हो तो भी वह उसका मूल रूप न होकर उसकी एक विकसित तथा रूपान्तरित अभिव्यक्ति होगी। सब तो यह है कि परवर्ती सिद्धान्तों के पर्यालोचन में उनका मूल रूप विस्मयकारी तौर से नहीं जाना जा सकता। केवल प्राचीन और मूल वाङ्मय से ही प्राचीन और मूल सिद्धान्तों का प्रामाणिक परिचय सम्भव है, यद्यपि यह स्पष्ट है कि इन प्राचीन सिद्धान्तों के समस्त बोध में इनके परिणत रूप और परवर्ती इतिहास का ज्ञान विशेष सहायता प्रदान कर सकता है। इसलिए मूल सद्धर्म के ज्ञान के लिए उत्तर-कालीन व्याख्याएँ तथा शास्त्र सीमित साहाय्य देते हुए भी, मूल धर्मों से असमर्थ होने पर अग्रयोजक ही नहीं, भ्रामक भी हो सकते हैं।

बौद्धों की एक परम्परागत दृष्टि यह है कि समस्त त्रिपिटक बृद्धवचन है और उसमें मूल धर्म संरक्षित हैं। इसके विपरीत महायानियों की धारणा है कि महायान-सूत्रों को प्रामाणिक मानना चाहिए और यह स्वीकार करना चाहिए कि बृद्ध ने विभिन्न अवसरों पर विभिन्न शिष्यों के आध्यात्मिक स्तर के अनुरूप विभिन्न उपदेश दिये। त्रिपिटक के स्कन्ध, भातु, बापतन आदि सिद्धान्त हीन कोटि के शिष्यों के लिए थे, महायान धर्मों की शून्यता उत्तम कोटि के शिष्यों के लिए। इस प्रकार शिष्यों के अधिकारभेद से मूल सद्धर्म भी अनेकविध था। देशान्तर-भेद की सम्भावना स्वीकार करते हुए भी महायानसूत्रों की प्रामाणिकता उनकी ऐतिहासिक अर्वाचीनता से अङ्गित हो जाती है। होनवान्नी साहित्य में प्राचीनतम पालि त्रिपिटक है, किन्तु वह समस्त स्पष्ट ही बृद्ध-वचन न होकर अनेक शताब्दियों के विकास की उपज है। इसलिए यदि समस्त त्रिपिटक को एक इकाई मानकर धर्मनिरूपण किया जायगा तो वह बृद्धशेष के प्रतिपादन के सदृश होगा और मूल-धर्म से बहुत दूर। त्रिपिटक प्राचीन और

३-उदा० अट्ठसालिनी (पुना, १९४२), निबानकथा।

४-तु० बोधिचित्तविवरण—“देशना लोकनाथानां सत्त्वाशयवसानुयाः।

मिथन्ते बहुधा लोक उपायैर्बहुभिः पुनः ॥” (भामती और सर्वज्ञानसंग्रह से उद्धृत)।

५-महायान सूत्रों पर ३०—नीचे, अध्याय।

उत्तरकालीन परम्पराओं की राशि है जिसमें ऐतिहासिक आलोचना को 'विमज्जवादी' बन कर स केवल स्पष्टतः परवर्ती संदर्भों को पृथक् करना होगा अपितु प्राचीन सन्दर्भों में भी उत्तरकालीन संस्करण तथा परिष्कार की दृष्टि में रखना होगा। इस प्रकार पालि चरिपटक को सम्यक् ऐतिहासिक आलोचना से उसके अन्तर्गत सन्दर्भों और उनमें व्यक्त सिद्धान्तों का पौर्वापर्यविनिर्णय और उसके द्वारा मूल देशना का आविष्कार करना होगा।

ऐतिहासिक दृष्टि रखने वाले जिज्ञासुओं को गवेषणा का यह मार्ग अनायास ही स्वीकार्य होगा, तथापि इसका सविस्तर उल्लेख इसलिए अर्पित है कि सद्धर्म के अनेक सुविधित आधुनिक निरूपण इसकी पूर्णतः अथवा अंशतः अवहेलना करते हैं। श्रीमती राइज डेविड्स ने सद्धर्म के निरूपण में ऐतिहासिक आलोचना के उपयोग का प्रबल समर्थन किया है और उत्तरकाल में प्रचलित पालि बौद्ध धर्म को मूल सद्धर्म से बहुत भिन्न तथा अप्रामाणिक बताया है।^१ इस दृष्टि से महायान आदि और भी अर्वाचीन होने से सुतराम् अप्रामाणिक ठहरते हैं। श्रीमती राइज डेविड्स के प्रयास की प्रिया सहो और बौद्ध धर्म सम्बन्धी गवेषणा में दृग-प्रवर्तक होते हुए भी अनेक पूर्वानिनिवेशों में से कण्टकित होने के कारण अन्य विद्वानों को संशय आकृष्ट न कर सकी। इसको एक आमन्त्रक दुर्भाग्य ही माना जा सकता है। क्योंकि मूल ग्रन्थों के ऐतिहासिक विश्लेषण की आवश्यकता निर्विवाद है।

कलतः यह कहना होगा कि मूल सद्धर्म का निर्णय पालि साहित्य के पौर्वापर्य विचार तथा ऐतिहासिक पर्यालोचन के द्वारा करना चाहिए। इस प्रसंग में दो शंकाएँ सनाश्रय हैं। पहली तो यह कि पालि चरिपटक में ओल्डेनबर्ग, टी० डब्ल्यू० राइज डेविड्स, अथवा विन्टरनिस् आदि के द्वारा किये गये ऐतिहासिक विभाजन के अतिरिक्त और अधिक सूक्ष्म विभाजन असंभव है^२। इस प्रश्न की विस्तृत सीमांसा अन्यत्र की

६-३०—श्रीमती सी० ए० एफ० राइज डेविड्स, 'बुद्ध बाँध दि ऑरिजिनल गॉस्पेल इन बुद्धिज्म,' 'शाक्य' (१९३१), बुद्धिज्म (होम यूनिवर्सिटी लाइब्रेरी), आदि।

७-२०—एच० ओल्डेनबर्ग, बुद्ध लाइन लेबल बाइन लेर, बाइन गेमाइन्द (९वाँ संस्करण), टी० डब्ल्यू० राइज डेविड्स, हिब्रिट लेक्चर्स, अमेरिकन लेक्चर्स; केंजिज हिस्टरी ऑफ इण्डिया, जि० १, बुद्धिस्ट इण्डिया; एम० विन्टरनिस्, हिस्टरी ऑफ इण्डियन लिटरेचर, जि० २ (कलकत्ता, १९३३), तु०—तलि-नाशवत्त, अलौ मौनेस्टिक बुद्धिज्म, जि० १, प्राक्कायन।

गयी हैं। यहाँ पर इतना कहना अप्रासंगिक न होगा कि सम्भव और असम्भव की विभाजक-रेखा भवेष्ट्या के पश्चात् वह नहीं रहती जो भवेष्ट्या के पूर्व, और इस विषय में अन्तिम निर्णय भविष्य के विद्वानों के ही हाथों में रहेगा। इसमें कोई सन्देह नहीं कि निकायों के अन्दर मुक्तिनिपात के अटुकवम्प और परावर्ण० सद्यः प्राचीन अंशों की दौर्जनिकय के महापदावसुत सद्यः अपेक्षया उत्तरकालीन अंशों में धिमका किये बिना मूल सद्धर्म की उपलब्धि असम्भव है।

ऐतिहासिक दृष्टि के प्रति एक आपत्ति यह है कि गंभीर आध्यात्मिक तत्त्वों के सम्बन्ध बोध और निष्कामता के लिए निरा ऐतिहासिक आज्ञाचन अपर्याप्त है। उदाहरण के लिए यह कहा जा सकता है कि अपनी लौकिक लीला के संवरण के पश्चात् भी सिद्ध लोग विशिष्ट अधिकारी को आध्यात्मिक प्रेरणा देने में समर्थ हैं, तथा ज्ञान की आध्यात्मिक परम्परा नदैव इतिहासगम्य संसार में प्रत्यक्ष नहीं होती। इस प्रकार इतिहास में जो आध्यात्मिक घटनाएँ अथवा परम्पराएँ परस्पर असम्बद्ध या विच्छिन्न प्रतीत होती हैं वे वस्तुतः एक असम्बद्ध आध्यात्मिक इकाई में बँधी रह सकती हैं। महायान तथा वज्रयान की प्रामाणिकता के प्रसंग में यह दृष्टि विशेष रूप से सामने आती है क्योंकि परवर्ती बौद्ध परम्परा का यह अन्वयगत है कि भगवान् बुद्ध ने एक नहीं तीन धर्म-चक्र-प्रवर्तन किये थे। सारनाथ का प्रवर्तन सुविदित है। दूसरा धर्म-चक्र-प्रवर्तन गृध्राकूट पर्वत पर माना जाता है जहाँ का उपदेश प्रजापारमिताशास्त्र में निबद्ध है। एक मत से तीसरा धर्म-चक्र-प्रवर्तन धान्यकटक में हुआ था और यही बौद्ध तत्त्वशास्त्र का उद्गम था। दूसरे और तीसरे प्रवर्तन का सिद्धान्त आध्यात्मिक अर्थवेत्ता और रहस्य में संवलित होते हुए भी ऐतिहासिक प्रमाण से पुष्ट नहीं है। ऐतिहासिक दृष्टि कदाचित् अपर्याप्त है और अनेक आध्यात्मिक तत्त्वों का प्रतिबोध नहीं कर सकती, किन्तु वह सर्व-साधारण से बोध्य सुक्ति और तर्क की दृष्टि है। उसको यदि किसी विशिष्ट रहस्यवाद के संमुल त्याग दिया जाये तो अतीत के विषय में धारणाओं को केवल धडा पर आधारित करना होगा। दूसरी ओर ऐतिहासिक दृष्टि के ग्रहण का यह अर्थ नहीं है कि उसके नाम पर एक अध्यात्मविरोधी जड़वादी दर्शन स्वीकार कर लिया जाय। किसी भी धर्म के सच्चे इतिहास के लिए आध्यात्मिक तत्त्वों को पहचानना

८-अंतरिजिन्त आँव बुद्धिन्म, भा० १।

९-उदर०, म० म० गोपीनाथ कविराज का यही मत है।

१०-वे०-नीचे।

तथा उनका निरूपण आवश्यक रहेंगे। इतिहासकार को श्रद्धारहित तथा आध्यात्मिक जगत् की ओर प्रज्ञा-वश होने की आवश्यकता नहीं है, किन्तु उसे उदार अन्धा और दृष्टि अपनाने के साथ अन्ध अन्धा से बचना है।

त्रिपिटक का विकास—भगवान् बुद्ध ने कोई ग्रन्थ नहीं लिखा और न अपने शिष्यों को अपने उपदेश किसी विशिष्ट, प्रमाणभूत भाषा में स्मरण रखने के लिए कहा। उन्होंने प्रचलित मागधी भाषा में उपदेश किया और भिक्षुओं को अनुमति दी कि वे अपनी-अपनी बोलियों में उनके उपदेशों को स्मरण करें^{११}। उनके उपदेशों का पहला संग्रह उनके परिनिर्वाण के अनन्तर राजगृह की संगीति में हुआ। किन्तु उसके बाद के संघ में बुद्ध-वचन में जोड़े जाते रहे और पालि-त्रिपिटक सिंहल में राजा वट्टगामणि के शासन काल में परिनिर्वाण से चार शताब्दी पीछे अपने वर्तमान रूप में लिखा गया। इस प्रकार पालि त्रिपिटक का रचना काल ई० पू० १ लौ शताब्दी तक स्थिर होता है^{१२}। तीन पिटकों में अभिषमं पिटक स्पष्ट ही प्राचीन अथवा बुद्ध-वचन नहीं है^{१३}। क्योंकि वह साम्प्रदायिक संग्रह प्रतीत होता है। उदाहरण के लिए सर्वास्तिवादियों का अभिषमं पालि अभिषमं से भिन्न है। सम्भवतः प्राचीन मातृकाओं अथवा धर्म-सूचियों से साम्प्रदायिक भेद के अनुसार इन विभिन्न अभिषमों का विकास हुआ, जिसे वैशाली की संगीति से उत्तरकालीन मानना चाहिए। पालि परम्परा के अनुसार अभिषमं का अन्तिम ग्रन्थ कषावत्थु अशोक के समय पाटलिपुत्र की संगीति में निबद्ध हुआ। किन्तु वर्तमान कषावत्थु की तृतीय शताब्दी ई० पू० में एक साथ पूरा रचा हुआ नहीं माना जा सकता^{१४}। इस प्रकार अभिषमं का रचनाकाल ई० पू० चतुर्थ शताब्दी से लेकर ई० पू० दूसरी शताब्दी तक मानना चाहिए। फलतः शेष दो पिटकों का रचना-काल इससे पूर्व अर्थात् पाँचवीं और चतुर्थ शताब्दी ई० पू० मानना चाहिए। इस ग्रन्थ-राशि में अशोक का अनुल्लेख भी इसी अनुमान को दृढ़ करता है। विनय-पिटक का मूल प्रतिभाषा में था और विभिन्न सम्प्रदायों के प्रतिभाषाओं का व्यापक साम्य उनकी प्राचीनता वतलाता

११-विनय, ना० सुल्लवग्ग, पृ० २२८-२९।

१२-त्रिपिटक के विवरण के लिए दे०—नोबे।

१३-इ०—ऑरिजिनल ऑव् बुद्धिज्म, अध्याय १; तु०—जे० लकाकुमु, जे० पी० टी० एस, १९०५।

१४-इ०—ओमती राइज डेबिह्स, पॉइन्ड्स ऑव् कान्ट्रोवर्सी, भूमिका।

है।^{१५} विभिन्न और सन्धुक के विभिन्न साम्प्रदायिक संस्करणों में भी पर्याप्त साम्य है।^{१६} फलतः पहले दो संगीतिमों का उल्लेख है, तीसरी का नहीं। फलतः यह मानना सत्य-से दूर न होगा कि विनय के प्राचीन अंश, उदाहरणार्थ, प्रातिमोक्ष पाँचवीं शताब्दी के हैं तथा अर्वाचीन अंश पाँचवीं एवं चौथी शताब्दों के। सुधण्डिक का पाँचवाँ निकाय वस्तुतः प्रकीर्ण-संग्रह है और इसके अन्तर्गत विभिन्न ग्रन्थों में उदाय, इतिवृत्तक, सुत्तनिपाठ, वेरगाथा एवं वेरी गाथाओं में अनेक प्राचीन और कुछ अर्वाचीन अंश हैं। पहले चार निकायों की चौथी भाषा में उपलब्ध आगमों से तुलना करने पर ज्ञात होता है कि विभिन्न संप्रदायों के इन चार संग्रहों में सूत्रों का विभाजन सर्व-सम्मत नहीं था।^{१७} किन्तु इन निकायों अथवा आगमों को साम्प्रदायिक रचना नहीं माना जाता था। अतएव मुख्यतया इनका रचना-काल वैवाली की संगीति के पूर्व मानना चाहिए। पर बुद्ध के निर्वाण के बाद की पहली शताब्दी में सद्धर्म का पर्याप्त विकास हुआ जिसके कारण इस युग के अन्त में नाना सम्प्रदायों का जन्म हो गया। संघभेद के पूर्व का यह समस्त विकास निकायों में संरक्षित है और बुद्ध के मूल उपदेशों को आच्छादित किये हुए है। मही पर पूर्वापर-विवेक टुटकर, किन्तु आवश्यक है।^{१८} इस विवेक की एक बड़ी कमीटी यह है कि प्राचीनतर अंशों की शैली और भाव उपनिषदों के निकट हैं जब कि अर्वाचीनतर अंश अभिधर्म की याद दिलाते हैं। बुद्ध की सिद्ध मानव के रूप में न देखकर लोकावतीर्ण भगवान् के रूप में देखने की प्रवृत्ति, तथा रीतिबद्ध, सुचौबद्ध और परिणमित-रूप में धर्म का प्रतिपादन, एवं 'मूर्धोर्भिषिक्त' और पारिभाषिक पदावली के द्वारा उसके परिष्कृत व्याख्यान की प्रवृत्ति बुद्ध ने परवर्ती काल की ओर भिन्न करती है। मूल बुद्ध देशना की प्राप्ति के लिए अभिव्यक्ति, भाव और विचार में परिवर्तन की इन प्रवृत्तियों की बुद्धिस्थ कर निकायों में खोजना आवश्यक है।^{१९}

१५-३०—इच्छू० पा-चाट, ए कॉम्पेरेटिव स्टडी ऑफ़ वि प्रतिमोक्ष।

१६-३०—फ़ाउलानर, दि अल्लिस्ट विनय एण्ड दि विगिर्नास ऑफ़ बुद्धिस्ट लिटरेचर।

१७-३०—अकानुमा, दि कॉम्पेरेटिव फंडेलाम ऑफ़ चाइनीज आगमन एण्ड पालि निकायन; आनेताकि, जे० आर० ए० एस०, १९०१, पृ० ८१५।

१८-३०—ऑरिजिनल ऑफ़ बुद्धिज्म, जहाँ उसका वस्तुतः विवेचन है।

१९-श्रीमती राइड डेविड्स ने इस दिशा में प्रयास किया था। वर्तमान लेखक के "ऑरिजिनल ऑफ़ बुद्धिज्म" में उसके परिष्कार एवं विस्तार का यत्न देखा जा सकता है।

‘मूल देशना’—बुद्धदेशना के उचित अवधारण के लिए तद्विपरीत दो प्रचलित ‘अनों’ से बचते हुए मध्यमा प्रतिपद् का सहारा लेना आवश्यक है। एक मतानु के अनुसार बुद्ध ने एक नवीन दर्शन-शास्त्र (मेटाफिजिकल सिस्टम) का प्रतिपादन किया, दूसरे के अनुसार बुद्ध ने दार्शनिक तत्त्वों का शास्त्रीय निरूपण न कर, केवल दुःख-निवृत्ति के लिए आचरणीय मार्ग का उपदेश किया। इनमें पहला मत परवर्ती बौद्ध आचार्यों के द्वारा परिरुक्त एवं आविष्कृत तत्त्वों को ही मूल-देशना समझ लेता है। ऊपर कहा जा चुका है कि वैदिक परम्परा के प्रतिकूल बुद्धदेशना में मूल शब्दों पर आग्रह न था और इस कारण वह अनिवार्य था कि बुद्धाध्य की प्रथम शती में ही उसके मूलतः अभिव्यक्त अर्थों का यथोक्त रूप उनके उत्तरकालीन यथामत रूप से असंशोधित न रहता। फलतः इस युग के साहित्य में मूल और व्याख्या के मिले-जुले होने के कारण, और व्याख्यागत अर्थों के प्रचुरतर तथा विषादतर होने के कारण परवर्ती-तत्त्वों को ही मूल तत्त्व समझ लेने की भ्रान्ति अनायास ही उत्पन्न हो जाती है, और उसका समर्थन होता है सद्धर्म के अनेक आधुनिक व्याख्याताओं की प्रवृत्ति से जो कि इतिहास की ओर तदस्व तथा दर्शन-शास्त्र की ओर प्रवण होने के कारण बुद्धधर्म का अनुकूल नेतृत्व अविलम्ब स्वीकार कर लेते हैं और ‘विमुद्दिमणो’ को वह ऐन्द्रजालिक दर्शन मान लेते हैं जो परिनिर्वाण से लगभग एक हजार साल बाद रचित होने पर भी बुद्ध के आशय को यथार्थ प्रति-बिम्बित करने में समर्थ है।

बुद्ध कोरे पण्डितवाद के पक्ष में नहीं थे और अपने समय की अनेक बहु-मीमांसित दार्शनिक समस्याओं पर तार्किक अभिप्राय को अपार्षेय मानते थे। लोक शास्त्रत है कि अशाश्वत, अन्तवान् है कि अनन्त, जीव और शरीर एक है अथवा भिन्न, तत्त्वगत मूल्य के पदचात रहते हैं अथवा नहीं, इन प्रश्नों को बुद्ध ने ‘अव्याकृत’ स्थापित किया था। मालूक्य पुत्र के संशय विचारण के प्रसंग में कहा गया है कि जैसे विष-दिग्ध-शर से बिद्ध पुरुष को चिकित्सा के लिए उसे पायल करने वाले चानुष्क और धनु की खोज-खबर या जिरह अप्रामाणिक हैं वैसे ही जन्म-मरण से पर्याकुल संसारियों को आर्ति के उपग्राम के लिए ब्रह्मचर्यावास इन दार्शनिक समस्याओं के मूलजाव की अपेक्षा नहीं रखता।^१ कस्मिन् परिवाक से बुद्ध कहते हैं कि लोक को शाश्वत अथवा अशाश्वत मानना एवं इतर अव्याकृत प्रश्नों पर अग्रतर पक्ष का समर्थन दृष्टि-संयोजन से बचना है। उपागत सब दृष्टियों से मुक्त हैं। “असि पन भो तो मोतमस किचि

दिदिग्गतं ति ? दिदिग्गतं ति खो वच्छ अपर्णातं तथागतस ।^{११} प्रोष्ठपाद के पुछने पर कि "कस्मा यनेतं भगवता अव्याकृतं ति" ? उन्होंने उत्तर दिया "न हे" त पीटुशाय अथक्कहितं, न सम्मसंहितं, न आदिब्रह्मचरियकं, न निव्विदामं न विरागामं न निरो-
धाय न उपसमाय न अभिञ्जाय न संबोच्चाय न निव्वानाय संबत्तेति । तस्मातं मया अव्याकृतं ति ।^{१२} बूढ़ ऐसे आध्यात्मिक ज्ञान का उपदेश करना चाहते थे जिससे वासना का क्षय हो। केवल बौद्धिक विलास की ओर वे तटस्थ थे। अन्य उदात्त धर्मों के प्रवर्तक भी प्रायः ऐसी ही दृष्टि रखते रहे हैं। वे अपने उपदेशों में सार्वभौम आध्यात्मिक सत्य की समर्थ और प्रायः काव्योचित अभिव्यक्ति करते रहे हैं, न कि उनको विकल्प और वितर्क से परिमत्, सूक्ष्म एवं अटिल व्याख्याएँ। वे द्रष्टा रहे हैं, न कि व्याख्याता।

ऊपर आलोचित मत के विपरीत कुछ विद्वान् भगवान् बूढ़ को केवल एक प्रकार के शील अथवा नैतिक आचार का प्रचारक अवधारित करते हैं। इस प्रसंग में पहले यह विचारणीय है कि बूढ़ भगवान् के द्वारा अवधारित शील को उनके समकालीन अन्य सम्प्रदायों में अतिरिक्त शील से सारांश में कितनी दूर तक विशेषित किया जा सकता है। तारतम्य और विस्तर में अनिवार्य भेद होते हुए भी त्याग और संयम का अनेकविध प्रयास सभी निवृत्तिपरक ब्रह्मचर्यावासों में लगभग समान था। शील के आगे सम-
भावना अथवा समाधि के अन्त्यास में अधिक भेद दृष्टिगोचर होता है, किन्तु यहाँ भी 'कार्यं समव-भावना' निष्ठा-विशेष की ही अपेक्षा रखती है। वस्तुतः आध्यात्मिक साधन सिद्धान्त-निरपेक्ष नहीं होता और बूढ़ोपदिष्ट मार्ग का वैशिष्ट्य आवश्यक रूप से तत्त्व-ज्ञान के वैशिष्ट्य का आशेष करता है। दृष्टियों के प्रति अनास्था प्रकट करते हुए भी बूढ़ का धर्म स्वयं एक 'सम्यक् दृष्टि' का प्रतिपादन करता था। इस प्रकार का विरोधाभास मध्यमा प्रतिपद् में बहुत दूर तक देखा जा सकता है।

२१-बही, पृ० १७९, "यया आप की कोई दृष्टि है ? अस्त, तथागत से दृष्टि अपसारित है ।"

२२-"भगवान् ने इसे अव्याकृत क्यों रखा है ? प्रोष्ठपाद, यह न अर्थयुक्त है, न धर्मयुक्त, न ब्रह्मचर्योपयोगी, न निर्वेद के लिए, न विराग के लिए, न निरोध के लिए, न उपशम के लिए, न सम्बोधि के लिए, और न निर्वाण के लिए है। इसलिए मेने उसे व्याकृत नहीं किया है।"—दीप० मा०, जि०

३, पृ० १५७।

बुद्ध को केवल आचारवादी मानने में यह भी समझाना होगा कि यदि उन्होंने तत्त्व-ज्ञान के उपदेश की अपेक्षा की तो आखिर क्यों ? एक उत्तर यह दिया गया है कि सम्भवतः बुद्ध ने स्वयं परमार्थिक तत्त्व का निश्चित ज्ञान प्राप्त न किया हो और अनेक आधुनिक विचारकों की भाँति अज्ञान-जबल संशय की अवस्था में मौन को ही श्रेष्ठ समझा हो^१। यह भी कहा गया है कि वास्तविक ज्ञान के अभाव में बुद्ध ने एक प्रकार की 'पूज्यजनोचित' जादूगरी प्रचारित की^२। अधिक श्रद्धालु अन्य विद्वानों ने तत्त्व की अज्ञेयता अथवा अनुपयोगिता की ही बुद्ध के 'मौन' का कारण बताया है। तत्त्व की अज्ञेयता का सिद्धान्त सञ्जय बेलट्ठिपुत्त का था और इस मत को बुद्ध के द्वारा पाद्य मानना प्रमाण-बिरुद्ध है। सम्बोधि और ब्रह्मचारीन के मन्दर्भों से स्पष्ट है कि बुद्ध अपने को तत्त्वभिन्न मानते थे और स्वयं उपलब्ध तत्त्व तक ओरों की पहुँचाना चाहते थे। गम्भीर तत्त्व की समझने के लिए अनेक अनधिकारी हैं, इसलिए उनका संकोच था, किन्तु करुणा से प्रेरित होकर एवं बुद्ध-चर्य से लोक को देखकर उन्हें भरोसा हुआ कि कुछ लोग समझने वाले अवश्य होंगे। और यह मानना स्वाभाविक है कि उन्होंने जिस धर्म का काम किया था उसका उपदेश किया। यदि परमार्थ-तत्त्व अज्ञेय है तो बुद्ध अथवा सम्बोधि अर्थहीन हो जाते हैं और साथ ही संजय बेलट्ठिपुत्त के तेलों का उसे छोड़ बुद्ध शासन में प्रविष्ट होना भी। तत्त्व-ज्ञान की अनुपयोगिता का अन्वेषण तो सर्व-न्याय-बिरुद्ध है। शुष्क तार्किक ज्ञान की अनुपयोगिता अवश्य ही अनेक साधन मार्गों में स्वीकृत होती है, और बुद्ध का अनेक धार्मिक समस्याओं को 'अव्याकृत' स्थापित करना ऐसी दृष्टि में उनकी आंशिक सहमति सूचित करता है। किन्तु इससे यह अनुमेष नहीं है कि बुद्ध ने परमार्थ का निर्देश न कर केवल एक प्रकार की नर्था का उपदेश किया।

वस्तुतः उन्होंने मार्ग और गन्तव्य दोनों का निरूपण किया, किन्तु यथासम्भव। वे न शुष्क तर्कवादी थे कि परमार्थ को लक्षण-प्रमाणावली में परिचित करने का प्रयास, करते, न ज्ञान-रहित व्यावहारवादी कि सुपरिष्कृत समीचीन दृष्टि को अमरत साधना का मूल न मानते। वे जानते थे कि परमार्थ तर्क और अतएव जाणी का अंगोचर है। किन्तु इस अंगोचरता का अर्थ 'विशेषतः अनवधारणीयता' मानना चाहिए, न कि सर्वथा 'अविषयता'। बुद्ध और बौद्धों सर्वथा अविषयता अर्थात् सर्वथा अदीव्यता तथा अविनिधेयता कल्पनाशील और स्वयं अधोव्य तथा अनभिधेय हैं। परमार्थ की अतर्क्यता

२३-३०—कोष, बुद्धिस्ट क्रियांशकी।

२४-पुस्त, ३०—श्चेरवातकी, दिकसेप्पान आँव निर्वाण (लेनिनवाड, १९२७)।

और अवाच्यता का अभिव्यक्ति स्वयं एक महत्त्वपूर्ण सूचना देता है। 'गुरोस्तु मीनं व्याख्यातं' की उक्ति बुद्ध के मौन पर चरितार्थ होती है। जो कि सीमित वाक्य के अन्तर्गत परस्पर विरोधी और ध्यावृत्तियों को परम समझनेवाले तर्क और वाक्य की अपर्याप्तता और परमार्थ की अगन्तता के निर्देश में पर्यवसित होती है। जिस प्रकार उपनिषदों में अवाङ्मनसगोचर सत्य को जतलाने के लिए अतृप्त्यावृत्ति-रूप अपोह और उपमान का सहारा लिया गया है वैसे ही बुद्ध-देशना में पाया जाता है। यों तो प्रत्येक अभिव्यक्ति में अपोह का व्यापार संनिहित है किन्तु परमार्थ के निर्देश में वस्तुतः 'अपोह का अपोह' होता है और इस प्रकार परमार्थ की भाषाभाष-विलक्षणता व्योक्त होती है। यही बुद्धोपदिष्ट 'मध्यमा प्रतिपद्' अथवा प्रतीत्यसमुत्पाद का वास्तविक अर्थ है। परिच्छेद-कुण्डलित प्रपञ्च के उपशम के लक्ष्य में ही परिच्छेद-रहित परमार्थ की देशना सम्भव है। और प्रपञ्चोपशम ही 'निर्वाण' है। सम्बोधि में अधिगत धर्म को इन्हीं दो शब्दों से सूचित किया गया है—प्रतीत्यसमुत्पाद और निर्वाण। यह धर्म का पारमार्थिक रूप है, पर इसकी प्राप्ति के लिए अनित्य, व्यावहारिक—सांकेतिक अथवा वैयर्थ्यात्मिक—धर्मों का विवेकपूर्वक आसंगार हान अथवा उपादान अवैधित है और इसलिए इनका भी देशना में स्थान है।

बुद्ध के मौन और उनकी देशना-विधि का यह रहस्य परवर्ती माध्यमिक वाच्यता में बहुत मानिकता से समझाया है। उनके कहना है कि बुद्ध ने दो सत्त्वों का उपदेश किया था—संवृत्ति सत्य और परमार्थ सत्य। परमार्थ सत्य अनभिलाष और उद्वेग है, संवृत्ति-सत्य उसकी देशना के लिए सहारा और उपाय है। 'अनन्तर धर्म का क्या श्रवण, क्या उपदेश? समारोप के द्वारा अनन्तर धर्म का श्रवण और उपदेश होता है।' 'दुःख समुदय; और मार्गसत्य संवृत्ति-स्वभाव होने के कारण संवृत्ति के अन्तर्भूत है, निरोधसत्य

२५-तु०—“यों च रात्रि शान्तमते तयागलोऽनुस्तरां सम्पक्कस्संबोधिमनिसम्बुद्धो वां च रात्रिमनुपादाय परिनिर्वास्सति अत्रान्तरे तयागतैकैकमप्यक्षरं बोधाहुतं, न व्याहुतं, नापि प्रव्याहरति, नापि प्रव्याहरिष्यति। अप च उपाधिमुक्ताः सर्वसत्त्वा नानावात्तायास्तां विविधां तयागतयाचं निश्चरन्तीं संज्ञान्ति।” चन्द्रकोटि के द्वारा प्रस्तुतपदा (पुनः द्वारा सम्पादित मध्यमक०, पृ० २६६) में उद्धृत 'आर्षतयागतगुह्यसूत्र'; “न पञ्चविकल्पविकल्पविचित्रां मुद्रेण देशितः ॥” (नागार्जुन, मध्यमक०)।

परमार्थ सत्य के।^{११} लौकिक व्यवहार का स्वीकार न होने पर परमार्थ की देशना नहीं हो सकती, उपदिष्ट न होने पर परमार्थ पाया नहीं जा सकता, और परमार्थ की प्राप्ति न होने पर निर्वाण की प्राप्ति नहीं हो सकती।^{१२} यह सब है कि मूल बुद्ध देशना में सद्बुद्धि और परमार्थ के विभाग का शब्दमः और लक्षण-परिष्कृत उल्लेख नहीं है। और न सांकेतिक और वैयवधानिक धर्मों का विनयानुसृत विभिन्न उपदेश होते हुए भी संबुद्धि-नाम्ना संग्रह अभिज्ञेय है। किन्तु निर्वाण की पारमार्थिकता और वैयवधानिक धर्मों की कुत्सोपमता में, तथा 'असंस्कृत' और 'संस्कृत' के विभेद में इस प्रकार का आशय अत्यंत जाक्षिप्त है, जिसका कि परवर्ती काल में बहुधा परिष्कार हुआ। राजगृह में अश्वजित् के द्वारा शारिपुत्र को सुनाये हुए सुप्रसिद्ध धर्म-संक्षेप में भी ये दोनों पक्ष देखे जा सकते हैं—'तथागत ने हेतु-समुत्पन्न धर्मों के हेतु का उपदेश किया। और उनके निरोध को भी महाधम्मण ने बताया।' कार्य-कारण परम्पराओं में संसार अथवा व्यवहार संग्रहित है, उनका निरोध निर्वाण अथवा परमार्थ है। कार्य-कारण परम्पराओं का एक वर्ग अविद्या ने प्रारम्भ होकर दुःख में पर्यवसित होता है, दूसरा सम्मत्सुद्धि से प्रारम्भ होकर निर्वाण को ले जाता है। पहला विभाग सांकेतिक धर्मों की आस्था थाता है, दूसरा वैयवधानिक धर्मों की अथवा निरोध माने की।

धर्म का वैदिक प्रयोग प्रायः शीलपरक था। कुछ स्थलों में शील के शाश्वत आधार को धर्म कहा है, यथा, "जहाँ मे सूर्य उदित होता है और जहाँ अस्त, उसे देवताओं ने धर्म बताया। वही आज है, वही कल।"^{१३} उसने कल्पानुरूप धर्म को रचा, धर्म ही शासक का शासक है, अतः धर्म के ऊपर कोई नहीं है, धर्म के द्वारा ही निर्वैल बलवान् की बराबरी करता है जैसे राजा के द्वारा, जो धर्म है वही सत्य है...^{१४} इन सन्दर्भों में धर्म को वह शाश्वत नियामक माना गया है जिस पर प्रकृति के व्यापार तथा मानाविक कल्पान एवं न्याय आश्रित है। बौद्ध साहित्य में धर्म शब्द का अनेक अर्थों में उल्लेख मिलता है। चन्द्रकीर्ति का कहना है कि 'धर्मशब्दाद्यं प्रवचने विधा व्यवस्थापितः

२६—शान्तिदेव के बोधिचर्यावतार (९.२) पर पंजिका (विल्लिपोथेका इण्डिका में सम्पादित)।

२७—नागार्जुन, मध्यमक० २४.१०।

२८—बु० उप० १.५.२३।

२९—वही, १.४.१४।

स्वल्पक्षणपारणार्थेन कुगुत्तिगमनविचारणार्थेन, पाञ्चगतिकसंसारगमनविचारणार्थेन ।” पहले अर्थ में धर्म शब्द ‘तत्त्व’ अथवा ‘पदार्थ’ के सदृश है। दूसरे में कल्याण-शील चोत्तित करता है; तीसरे में परमार्थ। इनमें दूसरा अर्थ वैदिक अर्थ के सदृश है और सभी सम्प्रदायों में सुलभ होने के कारण सुप्रसिद्ध है। पहला अर्थ बौद्धों में ही प्रसिद्ध है और अन्य दर्शनों में धर्म शब्द की गुण-वाचकता से विवेचनीय है। कुछ विद्वान् धर्म शब्द के इस अर्थ को ही बौद्धों के लिए सबसे महत्वशाली और मौलिक अर्थ मानते हैं^{३१}। किन्तु यह मत सर्वास्तिवाद और स्वविरवाद के अभिषमों पर ही पूरा-पूरा लागू होता है। धर्म शब्द की परमार्थवाचकता निर्वाण एवं ‘प्रतीत्यसमुत्पाद’ में गृहीत होती है। औपनिषद् साहित्य में ‘ब्रह्म’ शब्द परमार्थवाची था और इस कारण बौद्धों का कुछ स्थलों में धर्म शब्द का प्रयोग औपनिषद् ब्रह्म शब्द की भाँति दिखता है^{३२}।

अरयन्त प्राचीन बौद्ध साहित्य में ‘धर्म’ की पदार्थवाचकता या तत्त्व० केवल सामान्यतः अभिप्रेत है, उसमें धर्म का कोई लक्षणविषय या परिभाषा बुद्धिस्थ नहीं है। “सब्बे धम्मा ना लं अभिनिवेशाय” ‘धम्मान् उत्पादो वधो’, इत्यादि प्रयोगों में इस प्रकार का सामान्य अपरिभाषित अर्थ ही समझना चाहिये^{३३}। ब्रह्मवा ऐसे स्थलों में ‘धम्म’ का स्थान ‘संसार’ ले लेता है, जिससे सूचित होता है कि धर्म प्रायः संस्कृत-वस्तु का पर्यायवाची है। दूसरी ओर जब सम्बोधि में अकिमल धम्म को ‘अतक्कावच’ कहा गया है, अथवा जब पटिच्चसमुत्पाद और धम्म का तादात्म्य स्थापित किया गया है, या जब ‘धम्माभि-समय’ और ‘धम्मनियामता’ की कर्त्ता है, तब निश्चय ही ‘धम्म’ परमार्थवाची है। वस्तुतः प्रारम्भ में धर्म के दो अर्थ ही मुख्य थे जिन्हें ‘निरोध-प्रतियोगिक’ और ‘प्रपञ्च-प्रतियोगिक’ कहा जा सकता है। तीसरे ‘अधर्मप्रतियोगिक’ अर्थ का इन्हीं में अन्तर्भाव हो जाता है क्योंकि बौद्ध दृष्टि में धर्म और अधर्म दोनों ही अन्ततः चित्त की अवस्थाएँ हैं। ‘धर्म’ के इस अर्थ-विश्लेषण से पूर्व-प्रतिपादित मत समर्थित होता है कि बुद्ध-देशित

३०—“प्रवचनं मे धर्मं शब्दं का अर्थ त्रिविधं निश्चितं किया गया है—स्वलक्षणवा-
रण, कुगुत्ति-गमन-विचारण, पाञ्चगतिक-संसार-गमन-विचारण ।”

(प्रसन्नप्रवा, मध्यमक०, पृ० ३०४) ।

३१—३०—रोहेतवर्ग, पूर्व; द्वावेत्सको, दि सेन्दुल कन्नेयान् ओव् बुद्धिज्ज ।

३२—इत्थपू० गाइयो, धम्म उण् ब्रह्म ।

३३—‘सब धर्म अभिनिवेश के अयोग्य हैं’, ‘धर्मों का उत्पाद और अद्वय’, (३०—
जोरिज्जिन्स ओव् बुद्धिज्ज, पृ० ४७०) ।

धर्म में सत्य का द्विधा विभाजन विदित था। सद्धर्म न कोरी दार्शनिक मीमांसा थी, न कोरी साधन-तर्कों, अतिसुवधाकर्षित्व व्यवहार के सहारे परमार्थ की ओर संकेत था।

आर्ये-सत्य—बुद्ध स्वयं संसार में विरक्त होकर शान्ति की खोज में घर से निकले थे और सम्बोधि के अन्तर्गत शोकावलीण अन्तः के अवलोकन से कष्टमार्ग होकर उन्होंने सम्बोधि में अधिगत धर्म की देशना का भार अपनाया था। संसार के तट से निर्वाण के तट तक ले जाने वाला उनका धर्म कष्टा का एक सेतु था। जीवन के अपरिहार्य दुःख के दर्शन से उनके धर्म का प्रारम्भ होता है। दुःख की प्रवृत्ति समझ कर उसकी निवृत्ति के लिए प्रयत्न ही धर्म-तर्कों है, जो कि सम्बोधि में चरमता को प्राप्त होती है, और अन्तर्गत शान्ति-पद की परमार्थ है। इस प्रकार दुःख, समुदाय, निरोध, और निरोध-नामिनी प्रतिपद, इन चार विभागों में बुद्ध-देशना का विचार अनावान हो सकता है। बौद्धों में यह सर्वसम्मत है कि इन चार आर्ये-सत्तों का शास्ता ने उपदेश किया। आधुनिक लेखक भी इस मत को प्रायः स्वीकार करते हैं। किन्तु यह सदेह के व्यतीत नहीं है कि तत्काल ने ठीक इसी रूप में धर्म को विभाजित और परिगणित कर आर्ये-सत्य की आख्या दी हो।

इस प्रसंग में यह स्मरणीय है कि चार आर्ये-सत्तों का आर्ये-सत्य अथवा सद्धर्म-सम्बन्ध बुद्धादि पद-चतुष्टय के प्रयोग से नहीं, किन्तु उनमें अभीष्ट अर्थविरोध की अवतारणा से सिद्ध होता है। सत्य-चतुष्टयी का निर्देश-मात्र धर्म की देशना अथवा विचार में केवल शीर्षक-मुक्तों अथवा प्रतीक-पाठ मात्र है। न्यायवार्तिककार का कहना है—
‘ये चार अर्थ-पद नव अज्ज्ञात्वविद्याओं में सब आचार्यों से वर्णित होते हैं’। योगभाष्य-कार की तदुक्त उक्ति है—“जैसे चिकित्सा-शास्त्र चतुर्व्यूह है, रोग, रोग-हेतु, आरोग्य और भौषज्य, ऐसे ही यह शास्त्र भी चतुर्व्यूह है, कथा-संसार, संसार-हेतु, मोक्ष और मोक्षोपाय।”^{१३} सांख्य-प्रवचन-भाष्य में भी चतुर्व्यूह चिकित्साशास्त्र से मोक्ष-शास्त्र की समानता बतायी गयी है—रोग, आरोग्य, रोगनिवृत्ति, और भौषज्य के समान ही मोक्ष-शास्त्र के चार व्यूह हैं—हेय, ह्यय, हेय-हेतु, और हर्मानाय^{१४}। अभिचर्मकोशव्याख्या में एक ‘व्याधि-सूत्र’ उद्धृत किया गया है जिसमें तत्काल की भिषक् से बुखना की गयी

१३-न्यायवार्तिक, पृ० १२, (बोलाम्बा, १९१५)।

१४-योगभाष्य, पृ० १८५ (बोलाम्बा, १९३४)।

१५-सांख्यप्रवचनभाष्य, पृ० ६ (बोलाम्बा, १९२८)।

है और आर्य-सत्त्वों की बैठक के चार अंगों में^{११}। अग्न्य भी तथगत की बैठकराज, भिक्षु एवं 'अनुत्तर भिक्षु' कहा गया है। 'धातु और 'निदान' शब्दों का प्रयोग विशेषतः उल्लेखनीय है। इस प्रकार यह संग्रह है कि चिकित्सा-शास्त्र के चतुर्व्यूहों का मोक्ष-शास्त्र में अनुकरण किया गया। मोक्ष-शास्त्रों में इस चतुष्टयी का स्वान्तरित उपयोग सबसे पहले सद्धर्म में देखा जाता है। अतएव यह सम्भव है कि तथगत ने ही अध्यात्म-विद्या में इस परम्परा का प्रवर्तन किया और उनकी देखादेखी अन्य आध्यात्मिक प्रस्थातों में भी यह अपनायी गयी। किन्तु यह स्मरणीय है कि कहीं भी इन 'चार सत्त्वों' को वह महत्त्व नहीं प्राप्त हुआ जो कि प्राचीन सद्धर्म में।

आर्य-सत्त्वों में कौन-से-धर्म अन्तर्भूत हैं, इसपर परवर्ती काल में अभिषर्मे के आचार्यों ने अनेक धारधारणार्थ और व्याख्याएँ प्रस्तुत कीं। विभाषा के अनुसार दार्ष्टान्तिक सम्प्रदाय में दुःखसत्य के अन्तर्गत नामरूप, समुदयसत्य के कर्म और क्लेश, निरोधसत्य के अन्तर्गत इनका क्षय एवं मार्गसत्य के अन्तर्गत शमव और विषयना परिगणित होती है। विभज्यवादी पहले सत्य से दुःख के आठ लक्षणों से युक्त साक्षर धर्मों को छोड़कर शेष को दुःख मानते थे न कि दुःखसत्य। धीनर्मेविकी तृष्णा को वे समुदय मानते थे, शेष अन्य तृष्णाओं को केवल साक्षर हेतु। तृष्णा के क्षय को वे निरोधसत्य मानते थे, अन्य क्षमों को केवल निरोध, एवं अष्टांग मार्ग को ही मार्ग सत्य, अन्य शेष धर्मों को और सब अर्थांश धर्मों को केवल मार्ग। 'अभिषर्माचार्य' प्रथम सत्य में उपादान स्वप्न, दूसरे में साक्षर हेतु, तीसरे में प्रतिस्वप्ना-निरोध, और चौथे में अहंत्व-प्रापक समस्त शेष और अर्थांश धर्म गिनते थे^{१२}।

दुःख सत्य—विनय और निकायों में पहले सत्य के अन्दर दुःख को व्यापक अर्थ में ग्रहण किया गया है, दूसरे सत्य में प्रतीत्यसमुत्पाद अथवा निदानों का उल्लेख किया गया है, तीसरे सत्य में निर्वाण अथवा निरोध का और चौथे में नाना बोधिपाक्षिक धर्मों का, विशेषतः अष्टांगमार्ग का। ऐसा प्रतीत होता है कि मूल देशना में आर्यसत्त्वों के अन्दर धर्मों के चतुर्धा व्यवस्थापन की कोई सुवम परिभाषा अभिप्रेत न थी। कभी-कभी उपदेशशील्य के लिए इस विभाजन का सामान्यतः उपयोग किया जाता था। वह बात दूसरी है कि दुःख आदि सत्य नाना स्थलों पर विविध रूप से अर्पित अधिष्ठित हैं।

दुःख की सत्ता सर्वविविध है और उसका अपलाप नहीं किया जा सकता, किन्तु

३७-तु०—त्रे० आर० ए० एस्स० १९०३, पृ० ५७८-८०।

३८-इ०—ऑरिजिनल ऑब् बुद्धिज्ज, पृ० ३९९-४००।

लौकिक दृष्टि से दुःख भी जीवन के अनेक तत्वों में एक है। साधारण जीवन दुःख को आगन्तुक मानकर ही चलता है। माना दृष्ट उपायों से हम दुःख को परिहरणीय मानते हैं। रोग सामने आता है तो चिकित्सक खोजते हैं, दृष्ट वस्तु से विवर्ण होता है तो मन को समझाते हैं। यदि जरा-मरण आदि अपरिह्राय रूप से घटते हैं तो तितिक्षा का सहारा लेते हैं और विस्मरण का यथाशक्य प्रयास उचित मानते हैं। मृत्यु जीवन का अपरिह्राय अन्त है और जरा उसका स्वाभाविक और अनिवार्य उपसर्गण। किन्तु भोग जीवन इनकी ओर गज-निमोलिका चलता है। इस प्रकार लौकिक दृष्टि से आगन्तुक दुःख दृष्ट उपायों से परिह्राय है एवं जरा-मरण आदि अपरिह्राय दुःख असमीक्ष्य हैं। पुण्यजन और लौकिक श्रेष्ठ सभी दुःख को जीवन में एक सीमित तत्त्व मानकर प्रवृत्त होते हैं। पुरानी ग्रीक सभ्यता में जीवन के अपरिह्राय दुःख के समस्त मनुष्य सर्वथा अज्ञात माना जाता था और धर्म का उपदेश दिया जाता था। यही समस्त बौद्धवाद (रैशनलिज्म) की क्रम-परिणति है। मनुष्य केवल इतना ही कर सकता है कि आगन्तुक दुःख को प्रयत्नपूर्वक हटावे और लभ्य सुखों को अपनी खोज का लक्ष्य बनाने। आधुनिक जीवन में भी एक ओर सुख की खोज का आदेश है, दूसरी ओर दृष्ट उपायों से रोग, दारिद्र्य, असुरक्षा आदि आगन्तुक दुःख की निवृत्ति का। इस दृष्टि से दुःख सत्य होते हुए भी संसार को हेम नहीं सिद्ध करता।

पर यह लोक-दृष्टि दुःख के केवल वामन रूप को देखती है, उसका वास्तविक विराट् रूप आवे-बलु के लिए ही प्रकट होता है। गयाशोध पर उपदिष्ट सुप्रसिद्ध आदीप्त-पर्याय के शब्दों में, 'सभी जल रहा है—जरा से, मरण से, शोक, विलाप, दुःख दर्मिनस्य और उपायात् से अब कुछ जल रहा है।' आदीप्त-पर्याय अपने वर्तमान रूप में मूल बृद्धवचन न होते हुए भी, इस प्रकार का आशय माना क्यों में बौद्ध साहित्य में प्रकट होता है। राग और भोग का समस्त लौकिक जीवन अस्थिर और अनाश्वास्य है एवं सूक्ष्म दृष्टि से देखने पर दुःख का अनाधि प्रवाह मात्र है।

दुःख को इस प्रकार जीवनव्यापी और अपरिह्राय मानकर मुक्ति और शांति की खोज प्रायः सभी निवृत्तिपरक आध्यात्मिक प्रस्थानों में रही है। सांख्य और योग, निर्गुण और बौद्ध सभी इसमें एकमत हैं। प्राचीन बौद्ध साहित्य में प्रतिकूल-संवेदन रूप दुःख के मुख्य अर्थ के ग्रहण के साथ दुःख-बहुल संसार को भी दुःख माना गया है, किन्तु वहाँ दुःख के इस व्यापक महत्त्व-स्वीकार के अनेक उदाहरण होते हुए भी उसका अधिक सूक्ष्म विवेचन तथा विस्तृत निरूपण नहीं प्राप्त होता। उत्तरकाल में दुःख की परिभाषा पर प्रभूत विमर्श किया गया। पहले तो यह स्वीकार किया गया कि 'सर्व

दुःख' उस उक्ति में दुःख और दुःख-संवेदन में स्पष्टतः भेद है क्योंकि संवेदन को द्विविध—दुःखात्मक अथवा सुखात्मक—या, अनु-खा—दुःखात्मक संवेदन को जोड़कर, त्रिविध मानना अनिवार्य है। स्पष्ट ही दुःख-संवेदन-वेदना-स्कन्ध के अन्दर तृतीयांश माय है जबकि पाँचों उपादान-स्कन्ध दुःखात्मक हैं। विभज्यवादिशों के अनुसार दुःख के इस विराट् रूप का वह अंश जो कि पुनर्जन्म तथा उसके निरोध से सम्बद्ध है दुःखसत्य मानना चाहिए, शेष केवल दुःख^१। दुःख की विभूता अन्य दशों में भी स्वीकार की गयी है। न्यायवार्तिक में दुःख को 'एकविंशतिप्रभेदभिन्न' बताया गया है^२। न्याय-मंजरी में कहा गया है कि केवल बाधना-स्वभाव मुख्य दुःख का ही परामर्श नहीं किया जाता, किन्तु उसका साधन और उससे अनुपगत सब कुछ का^३। पर वह शंका ही हो सकती है कि सुख-दुःख से असंबद्ध नाना चित्तविप्रभूत पदार्थों के होते हुए सब कुछ को कैसे दुःखात्मक कहा जा सकता है। इसके उत्तर में परवर्ती आचार्यों ने न केवल पीड़ा-संवेदन रूप दुःख को दुःख के अन्तर्गत रखा है, किन्तु परिणाम और संस्कार को भी दुःख माना है^४। सुख अस्थिर है और अन्त में अमूल्य बन जाता है। इस कारण उसे भी दुःख में गिनना चाहिए। समस्त वस्तुएँ अनित्य और परिवर्तनशील हैं एवं एक प्रकार के निरन्तर अव्युपशम में पड़ी हुई हैं। इस कारण सभी कुछ दुःख में गिना जाना चाहिए। इस व्यापक दृष्टि से समस्त अनित्य जगत् दुःखात्मक है। यह कहा जा सकता है कि यह मत प्रत्यक्ष-विषय है क्योंकि हम लोग निरन्तर अनित्य अनुभव-प्रवाह में रहते हुए भी उसे निरन्तर दुःख-प्रवाह नहीं देख पाते। इसका उत्तर अक्षिपात्र-न्याय से दिया जाता है। जिस प्रकार आँख में पड़ा हुआ सूक्ष्म से सूक्ष्म रज-कण भी विकलता उत्पन्न करता है, अन्धज देह में नहीं, वैसे ही सूक्ष्मवेदी आपों को समस्त अनुभव में दुःख बोध होता है, स्थूलग्राही पृथग्जनों को नहीं^५। दुःखका सर्व-विदित स्वरूप है प्रतिकल-संवेदन, पर उसका आर्य-विदित, सूक्ष्म और सर्व-गत रूप है अव्युपशम।

प्रतीत्यसमुत्पाद—ऊपर कहा जा चुका है कि ई० पू० छठी शताब्दी में संसार के दुःख से मुक्ति की खोज ने बहुतों को घर में बाहर खींच परिव्राजक बना दिया था

३९-३०—मोक्षे ।

४०—न्यायवार्तिक, पृ० २ ।

४१—न्यायमंजरी, पृ० ५०७ (विज्ञपनगरम्) ।

४२—अभिधम्मकोश (पूसे द्वारा केंच में अनूदित), तु०—योगसूत्र, २.१५, जि० ४, पृ० १२५ ।

४३—तु०—योगभाष्य, पृ० १८१-८२ ।

और तात्ता परिब्राजक-सम्प्रदायों में दुःखसमय संसार की समस्या माना प्रकार से मुलाने का प्रयत्न किया गया था। बुद्ध-देशना में 'प्रतीत्यसमुत्पाद' के द्वारा दुःख-समुदाय के प्रश्न का समाधान हुआ है, यह प्रायः सभी स्वीकार कर लेंगे, यद्यपि प्रतीत्य-समुत्पाद की अनेकानेक व्याख्याएँ की गयी हैं। आदर और फांके ने उसे मूल-देशना में उत्तरकालीन प्रयोग ठहराया है^{११}। श्रीमती राऊ डेविड्स ने तो कार्य-कारण सिद्धान्त के मूल उपदेशक का नाम भी खोज निकाला है। उनका कहना है कि तथागत नहीं, कप्पिन इसके आविष्कारक थे^{१२}। पर यह निस्सन्देह है कि यदि नाम से अथवा विस्तार से नहीं, तो कम-से-कम बीजरूप में प्रतीत्यसमुत्पाद अवश्य ही मूल-देशना का अंग था। प्रतीत्यसमुत्पाद को सम्बोधि में अभिगत धर्म बताया गया है और यह कहा गया है कि "जो प्रतीत्यसमुत्पाद की देखता है वह धर्म को देखता है।" सभी सम्प्रदाय इसकी प्रामाणिकता स्वीकार करते हैं और इसे सर्वथा छोड़ देने पर सद्वर्ग की रीढ़ ही टूट जाती है। यह अवश्य है कि इसका प्राचीनतम निर्देश कदाचित् "मध्यम धर्म" अथवा "मध्यमा प्रतिपद्" के नाम से हुआ था। यह निश्चित है कि मूल-देशना में इसका प्रतिपादन अपारिभाषिक और विविध था। किन्तु इन विविध उपदेशों के संग्रह, वर्गीकरण, और परिष्कार के द्वारा परिनिर्वाण की प्रथम जन्ती में ही प्रतीत्यसमुत्पाद ने अपना विकसित और सुविधित का धारण कर लिया जिसमें संसार अबिद्धा से प्रारम्भ होकर दुःख में अन्त होने वाली एक कार्य-कारण शृंखला है। इस शृंखला की बारह प्रधान कड़ियाँ हैं जिन्हें "द्वादश निदान" कहा जाता है। अभियम में प्रतीत्यसमुत्पाद के इस रूप की विस्तृत और सूक्ष्म व्याख्या की गयी। किन्तु साध्यात्मिक दृष्टि में फिर से प्रतीत्यसमुत्पाद के वास्तविक, गंभीर और व्यापक रूप का प्रतिपादन किया गया जो कि मुख्य अभिप्राय में मूल-देशना के निकट होते हुए भी परवर्ती काल के दार्शनिक परिष्कार से अलङ्कृत था।

और सांख्यदर्शन—अनेक विद्वानों ने प्रतीत्यसमुत्पाद को सांख्य-दर्शन के प्रसिद्ध तत्त्व-परिणाम से निकाला हुआ माना है^{१३}। इसके अतिरिक्त यह निर्विवाद है कि सांख्य का परिणामवाद वस्तुतः साध्वतवाद है जिसका प्रतीत्य-समुत्पाद निराकरण करता है।

४४-२०—आरिजिन्त आर्चु बुद्धिउम, पृ० ४०६।

४५-२०—शाक्य, पृ० १३८-४८।

४६-२०—पाणीवी, जे०० बी० एम० जी०, जि० ५२, पृ० १ प्र०, कोप, बुधिट्टि
क्रिस्तोसोली, पृ० १०६ प्र०।

और न निदानों को "सत्त्वों" के सदृश माना जा सकता है। यह सच है कि संस्कार-योग में दुःख की उत्पत्ति का कारण अविद्या, वेदना और कर्म को माना जाता है, किन्तु इस प्रकार की धारणा प्रायः समस्त निवृत्तिपरक संप्रदायों में समान थी। उपनिषदों में भी इसकी अभिव्यक्ति पायी जाती है^{४८}। यदि प्रतीत्यसमुत्पाद केवल इतना हो या तो उसके स्वीकार से सद्धर्म में अन्य सम्प्रदायों से कुछ भौतिकता नहीं जाती। जिस प्रकार वे चार आर्य-सत्त्व सभी आध्यात्म-शास्त्रों में अनुपलब्ध थे, उसी प्रकार दुःख का अज्ञान, काम और कर्म से सम्बन्ध भी सर्व-सम्मत था। वस्तुतः जैसे आर्य-सत्त्वों में सद्धर्म का वैशिष्ट्य प्रत्येक सत्त्व के विशिष्ट प्रतिपादन के द्वारा व्यक्त होता है ऐसे ही दुःख-समुदाय के इस प्रवर्धित गुरु के विषय में भी समझना चाहिए। दुःख के कारण अज्ञान, इच्छा और कर्म हैं, इसको सभी जानते और मानते थे, किन्तु इसकी कारणता का क्या स्वरूप है एवं इनका स्वयं क्या स्वरूप है, इस विषय में एक विलक्षण दृष्टिकोण प्रतीत्यसमुत्पाद में अन्तर्भूत है।

प्रतीत्यसमुत्पाद और कार्य-कारणभाव—प्रतीत्यसमुत्पाद का मुख्य अभिप्राय दुःख की उत्पत्ति समझाना था, अथवा कार्य-कारण-नियम का सामान्यतः प्रतिपादन था, इसपर भी मतभेद है। यह अवसर माना गया है कि चिन्तन के इतिहास में प्रतीत्यसमुत्पाद कार्य-कारण-भाव का व्यापक रूप में सर्वप्रथम प्रतिपादन है और इसका महत्त्व इसी पर अवलम्बित है^{४९}। किन्तु यह मानना कठिन प्रतीत होता है कि कार्य-कारण-सम्बन्ध का बुद्ध के समय में अथवा उससे पहले प्रतिपादन नहीं हुआ था। यदि यह सच है कि चिकित्सा-शास्त्र के चतुर्व्यूह का आध्यात्म-विद्या में अनुकरण किया गया तो स्पष्ट ही कार्य-कारण-सम्बन्ध का नियम चिकित्सा-शास्त्र से सुविदित मानना होगा। इसके अतिरिक्त यह सुबोध नहीं है कि कार्य-कारण-नियम का ज्ञान आध्यात्मिक जगत् में किस प्रकार परम आपिष्कार माना जा सकता है। यह सच है कि सारीरिक और मानसिक व्यापार कार्य-कारण के नियम से अकड़े हुए हैं, किन्तु केवल इतने मात्र के अभ्युपगम से आध्यात्म-विद्या का कार्य सम्पन्न नहीं होता क्योंकि इतना स्वीकार तो आपुनिक ज्ञान-विज्ञान और मनोविज्ञान में भी किया जाता है। आध्यात्मिक सत्य हमें के लिए

४७-बु० उप० ४.४.५—"त दयाकामो भवति तत्कतुर्भवति, मत्कतुर्भवति तत्कर्म कुरुते, यत्कर्म कुरुते तदभितप्पद्यते।"

४८-राइड डेविड्स, डाइलांग्स ऑव दि बुद्ध, जि० २, पृ० ४२ प्र०, अमेरिकन लेक्चर्स, पृ० ८५ प्र० (प्र० मुशील गुप्त)।

कार्य-कारण-नियम को किसी अन्य बृहतर सत्य की भूमिका मानना होगा। यह कहा गया है कि कारण-निमित्त व्यावहारिक जगत्, के ज्ञान का नैतिक और धार्मिक प्रभक्ति में उपयोग किया जा सकता है, और ऐसे ही प्रतीत्यसमुत्पाद में भी दुःख के कारण बताकर उनसे मुक्ति का उपाय सुझाया गया है^{४९}। वस्तुतः यद्यपि समस्त कर्म-जगत् कार्य-कारण-नियम के परतन्त्र है और उसमें सत्कर्म से सुख और असत्कर्म से दुःख प्राप्त होता है, तथापि कार्य-कारण-नियम के आश्रित कर्म-यात्र से, चाहे सत्कर्म हो, परमार्थज्ञान नहीं हो सकता। यही अध्यात्म के क्षेत्र में वैज्ञानिक दृष्टिकोण की सीमा है।

यह भी कहा गया है कि कारण-परतन्त्र व्यावहारिक जगत् को ही यथावत् समझ लेने से हम अपने को उससे विलक्षण एवं स्वतन्त्र समझ पाते हैं और इस प्रकार कार्य-कारण-नियम की व्यापकता का बोध अनात्म-तत्त्व का साक्षात्, और आत्म-तत्त्व का परम्परया, बोध प्रदान करने में समर्थ है^{५०}। अतएव प्रतीत्यसमुत्पाद केवल कार्य-कारण-नियम की संक्षेप धारिता का उपदेश है। किन्तु यदि इस उपदेश का प्रयोजन सत्कर्म में साहाय्य अथवा वैराग्य का बोध कराना था तो यह समझ में नहीं आता कि नृविदित कार्य-कारण-नियम की आधुनिकता पर इतना ध्यान क्यों दिया गया और उसके द्वारा यथार्थ में प्रतिपादनीय असीम अर्थ पर इतना कम क्यों। अच्छे कर्म का अच्छा फल होता है, बुरे कर्म का बुरा; इच्छा से कर्म होता है, कर्म से पुनर्जन्म। यह उपनिषदों में कहा गया है। इतना समझाने के लिए कार्य-कारण-नियम का व्यापक और पारिभाषिक अभिधान अनावश्यक है, और यह नहीं कहा जा सकता कि तथागत अनपेक्षित बर्बाद करते थे।

प्रतीत्यसमुत्पाद के दो पक्ष—वस्तुतः दुःख के अर्थ में ईद है। एक ओर दुःख का अर्थ है दुःखात्मक अनुभव, दूसरी ओर उसका हेतुभूत अनित्य जगत्। दुःख के इन दोनों मुख्य और शीघ्र अर्थों के अनुरूप ही प्रतीत्यसमुत्पाद के भी दो रूप हैं—एक व्यापक रूप, जिसमें कि दुःख को परमकारणता उभर आती है, और एक दूसरा सीमित रूप जो कि पुनर्जन्म और दुःख-संवेदन के आसन्न-कारणों का निवेदन करते हुए पहले का एक विशिष्ट उपयोग है। एक ओर प्रतीत्यसमुत्पाद दुःखमय संसार को परमार्थ की भूमि से निरूपित करता है, दूसरी ओर व्यवहार की अन्तर्गत कार्यप्रणाली की ओर इंगित।

दुःख का मूल आधार अविद्या है और प्रतीत्यसमुत्पाद वस्तुतः अविद्या का स्वरूप प्रकट करता हुआ परमार्थ की ओर संकेत करता है। अविद्यावष्टम्भ जगत् के अन्दर ही

४९-३०—ओमती राइल डेविड्स, शाक्य, पृ० १४८-६२।

५०-३०—कुमारस्वामी, हिन्दुइज्म एंड बुद्धिज्म, पृ० ८०।

कार्य-कारण-नियम का व्यापार रहता है और प्रतीत्यसमुत्पाद का गौण रूप अविद्या-मुण्डलित जीवन के अन्दर-दुःख का बकाकार विकास प्रदर्शित करता है। यह स्मरणीय है कि प्रतीत्यसमुत्पाद के प्रचलित बोध में एक बड़ी भ्रांति यह है कि वह अविद्या को भी छीक उसी प्रकार कारण मानता है जैसे कि अन्य निदानों को, और इस प्रकार कार्य-कारण-नियम को अविद्या-परिणत मानने के स्थान पर स्वयं अविद्या को मृगणा आदि के साथ कार्य-कारण-नियम में परिणत मानता है अर्थात् कार्य-कारण-नियम अविद्यापरतन्त्र, और व्यावहारिक होने के स्थान पर स्वयं पारमाधिक बन जाता है।

मूल 'धर्म संकेत'—गम्भीर और ब्रह्मचानन के संदर्भों में यह कहा गया है कि ब्रह्म में निर्वाण और प्रतीत्यसमुत्पाद रूप गम्भीर, दुर्दृश, दुरनुबोध, शान्त, प्रणीत और अतर्कान्वय धर्म की प्राप्ति की^{५१}। यह स्मरणीय है कि ललित-विस्तर में पालि संदर्भ का सादृश्य होते हुए भी प्रतीत्यसमुत्पाद के स्थान पर निर्वाण का ही उल्लेख किया गया है, किन्तु साथ ही निर्वाण का एक और अधिक विशेषण 'शून्यतानुपलम्भ' दिया गया है^{५२}। अर्थात् यहां पर महापान के मतानुसार प्रतीत्यसमुत्पाद और निर्वाण की भिन्न नहीं माना गया है और प्रतीत्यसमुत्पाद की लक्ष्यशून्यता में संगृहीत किया गया है। पालि संदर्भ में भी स्पष्ट द्वैत विवक्षित नहीं है। हमें ऐसा लगता है कि निर्वाण और प्रतीत्यसमुत्पाद का सम्बन्ध कुछ ऐसा था जैसे कि शांकर दर्शन में ब्रह्म और माया का। परवर्ती काल में महाशासक और पूर्वजैलौय प्रतीत्यसमुत्पाद को असंस्कृत मानते थे^{५३}, जबकि स्वविरवादी और सर्वास्तिवादी प्रतीत्यसमुत्पाद को संस्कृत धर्मों से अभिन्न मानते थे^{५४}। साध्वनिक आचार्य प्रतीत्यसमुत्पाद को सम्बृत्ति की सावृत्ता और परमार्थ, दोनों का ही सकेत स्वीकार करते थे^{५५}। इस विविध विकास से मूल सिद्धान्त की जटिलता और सुधमता उद्गेष है।

उपयुक्त संदर्भों में प्रतीत्यसमुत्पाद के विशेषणमूल 'अतर्कान्वय' पद के प्रयोग से यह स्पष्ट है कि प्रतीत्यसमुत्पाद का वास्तविक रहस्य तर्कगम्य न होकर समाधिप्रज्ञा

५१—मज्झिम, सुत्त, २६, ८५, संयूत (रो०) जि० १, पृ० १३६; वीघ (ना०) जि० २, पृ० ३०, इत्यादि।

५२—ललित, पृ० २८६।

५३—कथावत्थु, ६, २।

५४—सु०—अभिधर्मकोश, जि० २, पृ० ७७, वादटि० १।

५५—दे०—नोवे।

के द्वारा साक्षात्करणीय है। इससे पता चलता है कि यह वास्तविक अर्थ केवल कार्य-कारण-नियम नहीं हो सकता क्योंकि कार्य-कारण-नियम में तर्क की अवधारणा नहीं है। अतः होने के कारण प्रतीत्यसमुत्पाद का सही प्रतिपादन अवधारणा के द्वारा ही सम्भव है। दूसरी ओर प्रतीत्यसमुत्पाद का प्रसिद्ध धर्मसंकेत एक नियम का निरूपण करता है कि "इसके होने पर यह होता है, इसके उत्पाद से यह उत्पन्न होता है, इसके न होने पर यह नहीं होता, इसके निरोध से यह निरुद्ध होता है"^{५६}। इस धर्मसंकेत का वास्तविक तात्पर्य अपोहात्मक समझना चाहिए और वह प्रत्येक सांसारिक वस्तु की परतन्वता और सापेक्षता घोषित करने में है। साधारण बुद्धि संसार की सब परिच्छिन्न वस्तुओं को अलौकिक स्वभाव और सत्ता से युक्त मानती है, किन्तु वस्तुतः परिच्छिन्न स्वभाव और सत्ता पदार्थान्तर के स्वभाव और सत्ता की अपेक्षा रखती है^{५७}। कार्य-कारण-नियम से केवल पदार्थों की सत्ता के प्रारम्भ अथवा अनिव्यक्ति की परतन्वता सूचित होती है, पदार्थों के पृथक्-पृथक् स्वभावों की अकल्पनीयता नहीं। किन्तु प्रतीत्यसमुत्पाद में पूर्ण पारतन्त्र्य अभिहित है। न पदार्थों का अपना अस्तित्व है, न अपना स्वयं। सर्वत्र परापेक्षा है। इसीलिए उपर्युक्त धर्मसंकेत में भी द्विविध निर्देश किया गया है। एक वस्तु के होने पर दूसरी वस्तु होती है अर्थात् यदि एक का स्वरूप निर्धारित है तो दूसरे को निर्धारित किया जा सकता है। एक वस्तु के उत्पन्न होने पर दूसरी वस्तु उत्पन्न होती है अर्थात् एक वस्तु सत्तावान् है तो दूसरी सत्तावान् हो सकती है। स्वभाव-पारतन्त्र्य का पक्ष माध्यमिकों की जून्यता का बीज है। सत्तापारतन्त्र्य का पक्ष परवर्ती बौद्धाचार्यों के द्वारा कार्य-कारण-सम्बन्ध और शक्तित्व को विशिष्ट और विविध विश्लेषणा का क्रिय बला। वस्तुतः प्रतीत्यसमुत्पाद से सूचित सत्तापारतन्त्र्य के सिद्धान्त को प्रचलित अर्थ में कार्य-कारण-नियम मानना उतना उचित नहीं है जितना कि उसे कारित्रपारतन्त्र्य का नियम मानना^{५८}। बौद्धाचार्य सत्ता को कारित्र से व्यतिरिक्त धर्म नहीं स्वीकार करते।

५६—"इमस्मि सति इवं होति, इमस्स उप्पादा इवं उत्पज्जति, इमस्मि असति इवं न होति, इमस्स निरोधा इवं निवज्जति"—मूल सन्दर्भ अनेक हैं, ३०—आरिजिन्स ओव् बुद्धिस्म, पृ० ४१६।

५७—वे०—उपर।

५८—३०—आरिजिन्स ओव् बुद्धिस्म, पृ० ४१७-१८, तु०—इत्तेरवात्तको, बुद्धिस्म लौकिक, जि० १, पृ० ११९-२४।

‘मध्यमा प्रतिपद्’—प्रतीत्यसमुत्पाद का मुख्य अतद्भाववृत्त्या मित्रयम ‘मध्यम-धर्म’ के रूप में प्राप्त होता है और समुत्त-निकाय के कुछ सूत्रों में प्रतीत्यसमुत्पाद का मध्यम धर्म (मज्जेत धम्मो) के रूप में अतिप्राचीन वर्णन है। समुत्त २.१.१५ में बुद्ध ने कात्यायन से कहा है कि मध्यमा प्रतिपद् अस्तित्वा और नास्तित्वा के दोनों ओरों (अन्तों) से बचती है, जिनमें कि लोफ आसक्त है। इसके अनन्तर मध्यमा प्रतिपद् को उत्तरकाल में प्रचलित गुरु के अनुसार निकृष्ट किया गया है, जो प्रतिपन्न प्रतीत होता है। नागार्जुन ने इस कात्यायनावधार का उल्लेख किया है और इसको शून्यता के सिद्धान्त का प्राचीन आकर माना है। चन्द्रकीर्ति का कहना है कि यह सूत्र सब सम्प्रदायों में पढ़ा जाता है। “दोनों अन्तों का मध्य है, अरुच्य, अनिर्दिष्ट, अप्रतिष्ठ, अनायास, अनिकेतन, और अविजृम्भित। इसीको, काश्यप, मध्यमा प्रतिपदा कहा जाता है”। समुत्त २.१.१७ में बुद्धनागा (अनेक) काश्यप को बताते हैं कि दुःख न स्वयंकृत न परकृत है, न अधीत्यसमुत्पन्न; किन्तु-वाश्वत और उच्छेद के अन्तों से बचने के लिए मध्यमा प्रतिपद् का सहारा लेना चाहिए और वही प्रतीत्यसमुत्पाद है। अगले सूत्र में इसी प्रकार का अर्थ विवक्षित है। तिस्रहक परिव्राजक से कहा गया है कि सुख और दुःख के संवेदन न तो संवेदक से भिन्न हैं न अभिन्न, क्योंकि भिन्न होने पर वे परकृत (अर्थात् आगन्तुक और नैतिक उत्तरदायित्वहीन) हो जाते हैं एवं अभिन्न होने पर स्वयंकृत (अथवा अनि-वार्य); प्रतीत्यसमुत्पाद में संवेदन को न स्वतन्त्र माना जाता है न परतन्त्र। वहीं २५ वें सूत्र में कहा गया है कि कि बुद्ध का धर्म जीव और शरीर के भेद और अभेद के विषय में अन्तपरिवर्जन करता है। ३७ वें सूत्र में कहा गया है कि “न सह शरीर तुम्हारा है न औरों का”। ४६ वें सूत्र में कर्म के कर्ता को उसके फल के अनुभविता से न भिन्न, न अभिन्न कहा गया है। ४७ वें सूत्र में ‘सब है’, ‘सब नहीं है’ इन दोनों की मध्यमा प्रति-पदा का उपदेश किया गया है। ४८ वें सूत्र में एकत्व और बहुत्व के मध्य का उपदेश है।

कुछ विद्वान् मध्यमा प्रतिपद् को अस्तित्वा और परिवर्तन का वैसा उपदेश मानते हैं जिस प्रकार हेगेल ने अस्तित्वा और नास्तित्वा का ‘भवन’ (होना) अथवा परिणाम में से समन्वय माना था”। उनके अनुसार तथागत ने भी शाश्वत और उच्छेद के अन्तों

५९-प्रसंगप्रसा, मध्यमक०, पृ० २६९।

६०-श्रीमती राइड डेविड्स, बुद्धिग्रम, (होम यूनीवर्सिटी लाइब्रेरी), पृ० ९४ प्र०
राधाकृष्णन्, इण्डियन फिलॉसोफी, जि० १, पृ० ३६८-६९, मु०-हेगेल लॉजिक
(बालिस का अनुवाद), पृ० १५८-६८।

से बचकर जीवन की सतत परिणामिता और प्रवाहशीलता का उपदेश किया था। किन्तु यह मत ग्राह्य नहीं प्रतीत होता। लघागत का यह कहना नहीं है कि संसार के प्रवाह में थकावट है भी और नहीं भी है। उनका कहना है कि इस प्रवाह को न सत् कहा जा सकता है न असत्। मध्यमा प्रतिपद् अस्ति और नास्ति का समन्वय नहीं, अतिक्रम करती है। वस्तुतः परिणामवाद तो सांख्यों का सिद्धान्त है।

उपनिषदों में असद्वाद का निराकरण और सद्वाद का प्रतिपादन मिलता है और इस तरह से उत्तरकालीन विवर्तवाद का बीज भी उपनिषदों में देखा जा सकता है^{६१}। एक स्थल में कहा कहा गया है 'न सत् है, न असत् है, केवल शिव है'^{६२}। यही दृष्टि प्रतीत्यसमुत्पाद अथवा मध्यमा प्रतिपदा में विकसित पायी जाती है। यह वर्तमान में अनिश्चिता और परिणाम स्वीकार करती हुई भी उसे शारमाधिक नहीं मानती। व्यावहारिक जगत् के परतन्त्र और सापेक्ष होने के कारण उसे न सत् कहा जा सकता है न असत्। व्यावहारिक जीवन परिच्छेद अथवा मोक्ष से बनता है और अतएव दुःखात्मक और अतिक्रमणीय है। उपनिषदों में कहा जा चुका है कि केवल भूमा ही परमार्थ है^{६३}। अस्तित्व और सान्त वस्तुओं का जगत् परमार्थतः सत्य नहीं हो सकता, किन्तु व्यवहारतः अवयव सत्य है। व्यवहार में कार्य-कारण-निषम का निरपवाद व्यापार है।

संस्कृत जगत् के विषय में प्रतीत्यसमुत्पाद से वस्तुओं का अहेतुत्व एवं एकहेतुत्व, विषमहेतुत्व, अथवा स्वपरोभयकृतत्व का निराकरण होता है। इस दृष्टि से प्रतीत्यसमुत्पाद संस्कृत धर्मों में अभिन्न है। संस्कृत धर्म के तीन लक्षण कहे गये हैं—उत्पत्ति, व्यय और स्थित्यन्यथात्व। समस्त संस्कृत धर्म हेतुप्रत्यय-सापेक्ष अनादि प्रवाह में पड़े हुए हैं। प्रतीत्यसमुत्पाद का व्यावहारिक पक्ष इसी की ओर संकेत करता है। वैदिक साहित्य के पुरुषकारणवाद का इससे निराकरण हो जाता है और साथ ही सांख्य आदि सम्मत किसी तत्त्व का स्थायी उपादानकारण के रूप में स्वीकार भी अशुद्ध हो जाता है। प्रतीत्यसमुत्पाद में न कार्य को कारण का परिणाम माना जाता है, न असत् से उत्पन्न। कारण न कार्य का उपादान है न आरम्भक, किन्तु कारण की सत्ता और कार्य की सत्ता में सापेक्षता है। यही परिणामवाद, आरम्भवाद आदि से विलक्षण बौद्ध हेतुवाद का सिद्धान्त है।

६१—छा० उप० ६.२.१.२; वही ६.१.४; बृ० उप० ४.५.१५; कठ, २.४.१०—११।

६२—श्वेताश्वतर, ४.१८।

६३—छा० उप० ७.२४.१।

फलितार्थ यह है कि प्रतीत्यसमुत्पाद का एक पारमाथिक पक्ष है जो परमार्थ को सत् और असत् से परे बताता है और एक व्यावहारिक पक्ष है जो संसार में कार्य-कारण-नियम का विविध प्रतिपादन करता है। इससे एक ओर यह विदित होता है कि दुःख का मूल कारण संसार को सत् अथवा असत् समझ लेना है। यही अविद्या है। दूसरी ओर अविद्याग्रस्त चित्त के लिए दुःखात्मक संसारचक्र निरन्तर कर्म, तृष्णा आदि का सहारा लेकर चलता रहता है।

दुःखसमुदय—प्राचीन पालि संदर्भों में दुःख के समुदय पर विविध छोटी-बड़ी सूचियों में कारण निर्देश किये गये हैं^{६४}। प्राचीनतम निर्देश अल्पाकार है और उनमें तृष्णा, कर्म, अहंकार इष्टि अथवा उपादान को दुःख का कारण बताया गया है^{६५}। इन निर्देशों में पारिभाषिक एकरसता नहीं है। ऐसा प्रतीत होता है कि विभिन्न उपदेशों में उल्लिखित कुछ सद्गुण और कुछ विसद्गुण कारणोंका उत्तरकाल में संरुद्ध और परिष्कार तथा उनके नामों में समानरूपता का आपादन किया गया और इस प्रकार दुःख के नामा निदानों से एक बारह निदानों की परिष्कृत शृंखला का विकास हुआ।

कर्म—बुद्ध के समय में दुःख की उत्पत्ति का प्रधान कारण कस माना जाता था और यह निविवाद है कि संसार-मीमांसा में कर्म की प्रमुखता पीछे भी सर्वसम्मत रही। निकायों की बार-बार दुहरायी गयी एक पंक्ति में कहा गया है^{६६} कि 'कर्म ही जीवों का अपना है, कर्म ही उनकी विरासत है, कर्म उनका प्रभव है, कर्म उनका बन्धु और कस ही उनका सहारा है'। 'कर्म ही जीवों को बाँटता है, उन्हें हीन और उत्तम बनाता है।'

'मैं चेतनापूर्वक किये हुए और साचित्त कर्मों के फल का प्रतिश्रुतिदिन किये बिना उनके और दुःख का अन्त नहीं बताता हूँ। प्रत्येक के लिए दुःख का अन्त बोधपूर्वक किये गये कर्मों के क्षीण होने पर ही सम्भव है।'

इस प्रकार प्राचीन बौद्धों में भी कर्म ही संसार का आसन्न कारण स्पष्टतः स्वीकार किया गया था, यद्यपि कुछ स्थलों में कर्म के अतिरिक्त दुःख के सात और कारणों का भी निर्देश मिलता है, यथा पित्त, श्लेष्म, वात, सन्निपात, जल, विषम-उपशम और

६४-तु०—'तेजविद्यादयः... क्वचित् संक्षिप्ता निदिष्टाः क्वचित् प्रपञ्चिताः'

(य० म० २.२.१९ पर शंकराचार्य), तु०—विमुद्दिमग्गो, पृ० ३६६-६७।

६५-इ०—ओरिजिनस ऑव् बुद्धिस्म, पृ० ४३४-३५।

६६-इ०—ओरिजिनस ऑव् बुद्धिस्म, पृ० ४२८-२९।

‘पानेकियाक’^१ । कुछ स्थलों में कर्म के चार विभाग किये गये हैं—कृष्ण, शुक्ल, कृष्ण-शुक्ल और अकृष्ण-अशुक्ल । यह स्मरणीय है कि अभिचर्म में प्रायः तीन प्रकार के कर्मों का उल्लेख है—कुशल, अकुशल एवं अव्याकृत । योग-सूत्रों में भी कर्म का यह त्रुतीया विभाजन पाया जाता है । आजीवन और जैन कर्म को अनेक अभिजातियों अथवा वैश्याएँ स्वीकार करते थे । सम्भवतः प्रारम्भ में केवल दो ही प्रकार के कर्मों की चर्चा थी—कृष्ण और शुक्ल । पीछे अधिक वर्गीकरण किया गया ।

बुद्ध भूगवान् कर्म का सार मानसिक संकल्प अथवा कर्म करने का मानसिक निर्णय मानते थे जिसे ‘चेतना’ कहा जाता था । ‘भिक्षुओं, मैंने चेतना को कर्म कहा है, चेतना-पूर्वक कर्म किया जाता है, शरीर से, वाणी से, मन से’^२ । अभिचर्म कोश में भी कर्म की परिभाषा ‘चेतना’ और ‘चेतयित्वाकरण’ दी गयी है^३ । नागार्जुन ने भी कहा है—

“चेतना चेतयित्वा च कर्मोक्तं परमयिथा ।

तत्त्वानेकविधो भेदः कर्मणः परिकीर्तितः ॥

तत्र सचेतनेत्युक्तं कर्म तन्मानसं स्मृतम् ।

चेतयित्वा च मतुक्तं तत्तु कायिकवाचिकम् ॥”

(मध्यमक० १७.२-३)

इस प्रसंग में चेतना का अर्थ संकल्प अथवा कर्म का मानसिक निर्णय लेना चाहिये । स्पष्ट ही कर्म के विषय में तयागत का मत निर्णय मत से नितान्त भिन्न था क्योंकि निर्णय कर्म की पौद्गलिक मानते थे ।^४

न केवल निर्णय मत से, किन्तु वेदानुसारी मत से भी इस विषय में बौद्धों का भेद है । वैदिक मत में कर्म को जीवहृषी कर्ता का व्यापार और उसमें उत्पन्न अदृष्ट शक्ति माना जाता है, किन्तु प्राचीन बौद्धसंघों में कर्म को किसी अनुवर्तमान कर्ता का धर्म नहीं माना गया है । संगुत्त० के ये वाक्य इस प्रसंग में स्मरणीय हैं—‘कर्म अनात्मकृत है’ । ‘न यह शरीर तुम्हारा है, न जीरों का है । केवल पुराना कर्म है’ । ‘जीव और शरीर को एक मानने से ब्रह्मचर्यवास नहीं होता, न भिक्षु मानने से’ । ‘न यह आत्मकृत

६७-अंगुत्तर (रो०) जि० ३, पृ० १८६, संगुत्त (रो०) जि० ४, पृ० १३२-३३, २३०-३१ ।

६८-संगुत्त (रो०) जि० २, पृ० ३९, ४०, अंगुत्तर (रो०) जि० २, पृ० १५७-५८ ।

६९-अभिचर्मकोश, ४.१ ।

है, न परकृत । हेतु के सहारे उत्पन्न हुआ है; हेतु न रहने पर निगूढ हो जावेगा^{३०} । यह स्पष्ट है कि बुद्ध भगवान् के अनुसार कर्म और कर्मफल की एक अनादि और अविच्छिन्न परम्परा है जिसमें कर्म का करना और उसके फल का भोग, दोनों समान प्रवाह में पतित घटनामात्र है । इस मत में किसी अनुराग और स्वाधीन कर्ता और भोक्ता का स्वीकार नहीं है ।

कर्म का मूल है तृष्णा, और तृष्णा एक ओर अविद्या पर आवृत्त है, दूसरी ओर सुख के अनुभव पर । एक प्रसिद्ध संदर्भ में कहा गया है 'भिक्षुओ, संसार अनादि है । अविद्या से आच्छन्न और तृष्णा से वेधे हुए एक जन्म से दूसरे जन्म को दीड़ते हुए जीवों की पूर्ण कोटि पता नहीं चलती'^{३१} । नागार्जुन ने इसी की ओर उल्लेख किया है—

“पूर्वा प्रज्ञापते कोटिर्नैतदुवाच महाभूतिः ।

संसारोऽनवराधो हि नास्मादिर्नोपि पश्चिमम् ॥”

(मध्यमक० ११.१)

चन्द्रकीर्ति ने भी इस सूत्र का उद्धरण दिया है । अभिचर्मकोश में स्पष्ट कहा गया है कि 'अविद्यायुक्त सारो से वेदना उत्पन्न होती है, अविद्यायुक्त वेदना से तृष्णा उत्पन्न होती है'^{३२} । इस परवर्ती परिष्कृत निरूपण का प्राचीनतम बीज मुक्तनिपात के अष्टक-वग्ग में प्राप्त होता है । यहाँ दुःख के कारण को इच्छा, राग (मुक्त), काम, तृष्णा, समकार, छन्द (संकल्प), स्वर्ग और संज्ञा कहा गया है । यह प्रतीत्यसमुत्पाद के विकास की पहली अवस्था है । दूसरी अवस्था में विभिन्न दुःख के निदानों को जोड़कर कारण शृंखलाएँ प्रस्तुत की गयीं हैं । निदानसंयुक्त के अनेक सूत्रों में यह अवस्था देखी जा सकती है । परवर्ती बौद्धाचार्यों ने भी प्रतीत्यसमुत्पाद के ये अग्र (वस्तुतः, अविकसित पूर्ववृत्त) देखे थे । अभिचर्म कोश में कहा गया है कि सूत्रों में कहीं बारह निदानों का वर्णन है, कहीं ग्यारह का, कहीं दस का, कहीं नव का और कहीं आठ का^{३३} । संयमद ने इस आधार पर यह स्थापना की थी कि प्रतीत्यसमुत्पाद केवल आदर्शगत नहीं है । बुद्धबोध ने कहा है कि प्रतीत्यसमुत्पाद का भगवान् बुद्ध ने कहीं संज्ञित वर्णन किया है,

७०-३०—आरिजिन्स आब् बुद्धिदम, पृ० ४३१, पावटिप्पणी, १५३ ।

७१-अनमताण, संयुत, संयुत (रो०) जि० २, पृ० १७८-९३ ।

७२-अभिचर्मकोश, जि० २, पृ० ७१-७२ ।

७३-वहाँ, पृ० ६०-६१ ।

कहीं विस्तृत। इसी मत का अनुयायि संकराचार्य ने शरीरकमाव्य में किया है^१। प्रतीत्यसमुत्पाद की इसी अवस्था का महानारत में भी कदाचित् उल्लेख है—'कुछ लोग पुनर्जन्म का कारण अविद्या, कर्म और चेष्टा मानते हैं और उनके साथ लोभ, मोह और दोषों के सेवन को। अविद्या को क्षेत्र मानते हैं, कर्म को बीज और लूणा को उसका पोषक 'खाद-पानी'। यही उनका पुनर्जन्म है'^२। प्रतीत्यसमुत्पाद की तीसरी अवस्था उसके द्वादश निदानों की श्रृंखला के रूप में परिनिष्ठित होने पर सम्पन्न हुई।

'द्वादश निदान'—प्रतीत्यसमुत्पाद के अन्तर्गत द्वादश निदान इस प्रकार हैं—अविद्या, संस्कार, विज्ञान, नामरूप, पञ्चाग्रसन, स्पर्श, वेदना, लूणा, उपादान, भव, जाति और जरा-मरण-शोक-गर्हदेव-दुःख-दोर्मनस्त्र-उपादास। अविद्या को एक प्राचीन सन्दर्भ में मोह और तमःस्कन्ध कहा गया है^३। अविद्या का अर्थ प्रायः चार आयु सत्त्वों का अज्ञान बताया गया है। वस्तुतः अविद्या बुद्धि का ज्ञान विकल्प अथवा मिथ्या अस्ववसाय मात्र नहीं है, प्रत्युत् अयथाभूत दर्शन का अनादि अभ्यास है। अनित्य, दुःखारम्भक और अनात्मभूत चैतन्य और भौतिक जगत् में अहंकार-यमकार-पूर्वक गुण की खोज में विवश लगे रहने के हमारे अग्निनिवेश के मूल में एक आवरण है जो कि चित्त की स्वाभाविक प्रभास्वरता को ढके रहता है। यही अविद्या है और इसकी निवृत्ति प्रतीत्यसमुत्पाद के साक्षात्कार के बिना नहीं हो सकती। परवर्ती आचार्य भदन्त श्रीलाम्बा का मत यहाँ पर उल्लेखनीय है कि 'अविद्या सब क्लेशों की सामान्य-संज्ञा है; रागादि क्लेशों से व्यतिरिक्त कोई अविद्या नहीं है'^४। 'संस्कार' का अनेक अर्थों में प्रयोग मिलता है, पर प्रतीत्यसमुत्पाद के प्रसंग में 'संस्कार' से चैतन्यिक संकल्प अथवा छन्द ही अभिप्रेत लगता है और इस अर्थ में संस्कार कर्म का ही मूढम मानसिक रूप है। नागार्जुन की उक्ति से इसका समर्थन होता है...

"पुनर्भवाय संस्कारानविद्या निवृत्तस्तथा ।

अभिसंस्कुते यास्तेर्गांत गच्छति कर्मभिः ॥"

(मध्यमक० २६।१)

७४-३०—ऊपर ।

७५—महानारत (चित्रशाला प्रेस, पूना), शान्तिपर्व, २।८, ३२-३४ ।

७६-तु०—अभिधर्मकोश, जि० २, पृ० ७१०, चन्द्रकोटि, मध्यमक ०१७, २८ पर ।

७७-तु०—मिनपेक, रिशाशें सूर ल बुद्धोपम, पृ० २२६ ।

अनेक संदर्भों में प्रतीत्यसमूत्याद का निरुपण विज्ञान और नामरूप को अन्योन्याश्रित एवं आदिम निदान मान कर हुआ है। कुछ स्वर्णों में ऐसा प्रतीत होता है मानों विज्ञान संचारी हो, यद्यपि इसका प्रतिषेध भी किया गया है।^{१०} नामरूप से प्रायः 'पांच स्कन्ध' लिये गये हैं। यह उल्लेखनीय है कि महानिदान सूत्र में षडायतन का उल्लेख नहीं है एवं स्पर्श को नामरूप पर आश्रित कहा गया है। 'स्पर्श' का साधारण अर्थ इन्द्रिय अथवा मन का अपने विषय के साथ 'संतिकर्ष' है। वेदना उसमें उत्पन्न होने वाला सुख-दुःख का अनुभव है। कहीं वेदना द्विविध कही गयी है, कहीं त्रिविध। अनेक प्रकार से वेदनाओं का विभाजन और वर्गीकरण पाया जाता है। तृष्णा को 'धीनमेविको, नन्दिराग-सहगता, तथा तत्ताभिनन्दिनी' कहा गया है और उसके तीन प्रकार अन्तर बताये गये हैं,—कामतृष्णा, भवतृष्णा एवं विभक्तृष्णा। तृष्णा मूलतः सुख की खोज और उसमें आसक्ति है। उसका जन्म त्रिरूप अथवा शातरूप में बताया गया है। तृष्णा में बंधे होने के कारण मनुष्य संसार के पार नहीं जा पाता। इस प्रसंग में बृहदारण्यक के वाक्य स्मरणीय हैं—'इसीलिए कहा गया है कि मनुष्य काममय ही है, तो जैसी कामना होती है, जैसा संकल्प होता है वैसा ही कर्म करता है, जैसा कर्म करता है वैसा ही जन्मता है।'^{११} बुद्धशेष का कहना है कि अविद्या अथवा तृष्णा को मूल मानकर बुद्ध भगवान् संसार की उत्पत्ति बताते हैं^{१२}। दोनों ही अनादि हैं, यद्यपि दोनों ही कारण परतन्त्र हैं। अविद्या और तृष्णा की सहकारिता से ही दुःख की उत्पत्ति होती है। तृष्णा के साथ छन्द का सम्बन्ध भी विचारणीय है। तृष्णा केवल इच्छा नहीं है। छन्द का अर्थ व्यापक है और उसमें समस्त संकल्प और एषणाएँ संगृहीत हैं, धर्मेच्छन्द भी और कामच्छन्द भी। तृष्णा वस्तुतः केवल कामच्छन्द को कहना चाहिए। पूर्वशैलीय सम्प्रदाय में यह माना जाता था कि धर्मेतृष्णा अव्याकुल है और दुःख का कारण नहीं है^{१३}। मज्झिमनिकाय में भी धर्मेराग एवं धर्मेतन्त्री का उल्लेख मिलता है^{१४}। नागाजुन ने धर्मेच्छन्द का भी निषेध किया है। प्रायः प्राचीन सद्वर्णों में तृष्णा को राग, छन्द, प्रेम, पिपासा और परिदाह के साथ समानार्थक माना है।

७८-दीघ० सुत्त १५; संयुत्त; निदानसंयुत्त, सुत्त, ३८, ६४, तु०—आरिजिन्त आदि
बुद्धिर्म, पृ० ४३८।

७९-दी० उप० ४.४.५-६।

८०-विमुट्ठिमणो, पृ० ३६८।

८१-कथावत्थु, १३.९-१०।

८२-मज्झिम (रो०) जि० १, पृ० ३५२।

उपादान तृष्णा के विषय का अभिनिवेशपूर्वक ग्रहण और समावृत्ति है। भव को प्रायः तीन चीजों में बाँटा गया है—कामभव, रूपभव एवं अरूपभव। भव से संसरण एवं लोक दोनों के अर्थ सूचित होते हैं।

फलितार्थ यह है कि द्वावशनिदानात्मक प्रतीत्यसमुत्पाद के कर्मिक निष्पादन में अनेक कारणशृंखलाओं का संयोग हुआ है। प्राचीन सन्दर्भों में कहा गया था कि दुःख का कारण अविद्या है, अथवा संस्कार है, अथवा नामरूप को ही दुःख का कारण बताया गया था। शून्यसंवेदन, तृष्णा अथवा उपादान अलग-अलग भी दुःख के कारण कहे गये एवं इनमें से कुछ को जोड़ कर भी दुःखसमुदाय समझाया गया था। इस प्रकार दुःखसमुदाय से सम्बन्ध रखनेवाले सन्दर्भों में प्रतिपादित नाना निदानों के संग्रह और परिष्कार के द्वारा द्वावचार प्रतीत्यसमुत्पाद चक्र का निर्माण हुआ।

उत्तरकालीन व्याख्याएँ—उत्तरकाल में प्रतीत्यसमुत्पाद की विभिन्न व्याख्याएँ प्रस्तुत की गयीं। स्वविरवादी अभिधर्म में प्रतीत्यसमुत्पाद के अन्तर्गत कारणतासम्बन्ध के विमर्श के द्वारा एक तथीन और सूक्ष्मतर हेतुप्रत्ययवाद का प्रतिपादन हुआ। प्रतीत्यसमुत्पाद के विभिन्न निदानों के परस्पर प्रत्यय-सम्बन्ध समान नहीं हैं। उदाहरणार्थ, विज्ञान का नामरूप से अन्योन्यसम्बन्ध है जबकि जाति का जराभरण से पूर्वजात और उपनिश्रय संबंध है। परवर्ती अभिधर्मसंग्रह (पृ० १४०) के शब्दों में 'प्रतीत्यसमुत्पाद-मय तद्भाव-भावि-भावाकार-मात्रोपलक्षित है। जबकि प्रस्थानकय प्रत्यस्थिति को दृष्टि में रखकर प्रवृत्त होता है। प्रतीत्यसमुत्पाद के विषय में यह निर्धारित किया गया कि अविद्या, तृष्णा, उपादान संस्कार और कर्म कर्मभव के अन्तर्गत हैं जबकि विज्ञान, नामरूप, यदामसन, स्पर्श और वेदना उपपत्तिभव के अन्तर्गत हैं। प्रतीत्यसमुत्पाद का तात्पर्य यही है कि एक जन्म का कर्मभव दूसरे जन्म के उपपत्तिभाव को व्यवस्थित करता है। पूर्वजन्म के कर्मभव के केवल दो अंग बारह निदानों में कहे गये हैं। वर्तमान जन्म के कर्मभव के पाँचों अंग कहे गये हैं। अगले जन्म के उपपत्तिभव की सूचना केवल जाति और जराभरण के उल्लेख से मिलती है। अविद्या की समग्रदृष्टि का आवरण बताया गया। संस्कार को 'चेतना' अथवा संकल्प, विज्ञान को इन्द्रियों से और मन से उत्पन्न तत्त्वविषय का ज्ञान एवं नामरूप को शेष चार स्कन्ध। भव को द्विविध कहा गया—कर्मभव और उपपत्तिभव (३० विमुद्भिन्नगो)।

सर्वास्तिवादी अभिधर्म में अविद्या को पूर्वकलेश-दशा समझाया गया है और संस्कार को पूर्वकर्म। उस प्रकार पूर्व जन्म के कलेश और कर्म के कारण उत्पन्न नयी चेतना विज्ञान कही गयी है। अगले ३ अंग गर्भ से प्रारम्भ करके व्यक्ति के पूर्ण विकास तक

सृजित करते हैं। तृष्णा मोक्ष-प्राप्ति की अवस्था को इंगित करती है; अन्तिम दो अंग अगले जीवन के हैं। चारों अंग बराबर उपस्थित रहते हैं, केवल विभिन्न अवस्थाओं में उनमें प्राबल्य भेद होता है (इ०-अभिधर्मकोश)।

सर्वोत्तिवाद के अभिधर्म में भी प्रतीत्यसमुत्पाद का विलेखन हेतु प्रत्यय-विवेचन से पृथक् किया गया है। प्रतीत्यसमुत्पाद के चार प्रकार बताये गये हैं—अधिक, प्राक्-धिक, साम्बन्धिक और आवस्थिक। पहले प्रकार में यह निर्देश है कि प्रत्येक क्लिष्ट कर्म में ये समस्त अंग निष्पन्न होते हैं—मोह (अविद्या), चेतना (संस्कार), विज्ञान, उसके साथ संयुक्त अन्य स्कन्ध, इन्द्रिया, उनका विषयसम्पर्क, संवेदन, राग (तृष्णा), पर्यवस्वान (यथा अहो आवि, अर्थात् उपादान), कर्म (भव), इन सब धर्मों का जन्म (जाति), उनका परिणाम (जरा), और उनका भंग (मरण)। इस व्याख्या के द्वारा समस्त जलेषाजीवन में प्रतीत्यसमुत्पाद की व्याप्ति सूचित होती है। प्रतीत्यसमुत्पाद की प्रबन्धयुक्त होने के कारण प्राक्धिक कहा जाता है और हेतुफल-सम्बन्धयुक्त होने के कारण साम्बन्धिक। पाँच स्कन्धों की अवस्थाओं की परम्परा होने के कारण उसे आवस्थिक कहा जाता है। संघभेद के अनुसार अभिधर्म के आचार्यों का मत था कि बुद्ध भगवान् ने प्रतीत्यसमुत्पाद का इस अन्तिम रूप में ही उपदेश किया था।

महायान में प्रतीत्यसमुत्पाद का विकास दूसरी दिशा में हुआ। हीनयान अभिधर्म में प्रतीत्यसमुत्पाद के व्यावहारिक पक्ष का विश्लेषण हुआ और एक नवीन हेतु—प्रत्ययवाद ने क्रमशः उसको स्थानच्युत कर दिया। महायान में प्रतीत्यसमुत्पाद के पारमाधिक पक्ष को प्राबल्य दिया गया। शालिस्तम्ब सूत्र में इस द्वादशनिदानात्मक प्रतीत्यसमुत्पाद को विस्तृत आलोचना की गयी है, किन्तु राग ही महायान की दृष्टि का समावेश है। इस विवेचन को प्रतीत्यसमुत्पाद के महायानिक विकास का पूर्ववर्ण मानना चाहिए। नागार्जुन के मध्यमक-शास्त्र में इस विकास का पूर्ण रूप देखने में आता है जहाँ कि प्रतीत्यसमुत्पाद का शून्यता के साथ सादृश्य स्थापित किया गया है। वाचशालिस्तम्ब सूत्र में प्रतीत्यसमुत्पाद को धर्म और अनुत्तर धर्म-शरीर बुद्ध से अभिन्न माना है और प्रतीत्यसमुत्पाद को 'सतत-स्थित, विर्जीव, अजात, अमृत, अहत, अनास्कृत, अप्रतिष अनालम्बन, शिव, अमय, अनाहार्य, अव्यय एवं अव्युपशम-स्वभाव' कहा गया है। प्रतीत्यसमुत्पाद को द्विविध बताया गया है—बाह्य और आध्यात्मिक। एक अन्य विभाग भी अस्तुत किया गया है—हेतुपरिचय्य और प्रत्ययपरिचय्य। हेतुपरिचय्य बाह्य प्रतीत्यसमुत्पाद इस प्रकार है—'जैसे बीज से अंकुर, अंकुर से पत्र, पत्र से काँड़, काँड़ से ताल, ताल से मंड, मंड से धर्म, धर्म से शुक्र, शुक्र से पुण्य, पुण्य से फल। बीज

न होने पर अंकुर नहीं होता, यहाँ तक कि फूल न होने पर फल नहीं होता। बीज के होने पर अंकुर की अभिनिर्वृत्ति होती है—ऐसे ही फूल के रहने पर फल की। बीज यह नहीं सोचता कि मैं अंकुर को उत्पन्न करता हूँ, अंकुर भी यह नहीं सोचता कि मैं बीज से उत्पन्न हुआ हूँ, किन्तु बीज के होने पर अंकुर का प्रादुर्भाव होता है, फूल के रहने पर फल का। प्रत्ययोगिनितन्त्र प्रतीत्यसमुत्पाद छः धातुओं के समवाय से सिद्ध होता है। ये छः धातुएँ हैं—पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आकाश और श्चतु। "पृथ्वी-वातु बीज का संभारणकृत्य करती है, जल-वातु बीज को गीला करती है। तेजो वातु बीज को पचाती है, वायु बीज को बाहर निकालती है, आकाश बीज को अनावरण करता है, श्चतु भी बीज को परिपक्व करती है। इन प्रत्ययों के न रहने पर बीज से अंकुर उत्पन्न नहीं होता।" जब ये सब धातुएँ अधिकृत होती हैं तो उनके समवाय से बीज के निरुद्ध होने हुए अंकुर की उत्पत्ति होती है। पृथ्वी वातु को भी नहीं होता कि मैं बीज को संभारण करती हूँ, न अंकुर को कि मैं इन प्रत्ययों से जनित हूँ, किन्तु इन प्रत्ययों के रहते हुए बीज के निरुद्ध होते अंकुर की उत्पत्ति होती है। यह अंकुर न स्वयंकृत है, है न परकृत, न उभयकृत, न ईश्वर-निर्मित, न कालपरिणामित, न प्रकृतिसंभूत, न एककारणाधीन, और न अहेतु-समुत्पन्न। इस बाह्य प्रतीत्यसमुत्पाद की पाँच कारणों से देखना चाहिए, अंकुर अन्य है, बीज अन्य है, अतएव यह आश्चर्य नहीं है। बीज के निरुद्ध हो चुकने पर अंकुर की उत्पत्ति होती ही, ऐसा भी नहीं है। अतएव उच्छेद भी अनवकाश है। वस्तुतः जिस समय बीज निरुद्ध होता है उसी समय अंकुर उत्पन्न होता है। जिस प्रकार तराजू के पलकों में एक का झुकना और दूसरे का उठना समकालीन है। संकलित भी नहीं समझनी चाहिए क्योंकि बीज से अंकुर विसृज्य है। बोझा बीज बोझा जाता है और विपुल फल उत्पन्न होते हैं, इसको अन्यहेतु से विपुल फल की उत्पत्ति मानना चाहिए। जैसा बीज बोझा जाता है वैसा फल उत्पन्न होता है, यह तत्सदृशानुप्रबन्ध है।

हेतुपनिबन्ध आध्यात्मिक प्रतीत्यसमुत्पाद अविद्यादि जरामरणान्त द्वादश-निदान-परम्परा है। वहाँ पर भी कोई कोई निदान हमारे को बोधपूर्वक उत्पन्न नहीं करता, किन्तु एक-दूसरे की उत्पत्ति का कारण भाव सिद्ध होता है। प्रत्ययोगिनितन्त्र आध्यात्मिक प्रतीत्यसमुत्पाद पृथ्वी, जल, तेज, वायु, आकाश और विज्ञान—इन छः धातुओं के समवाय से सिद्ध होता है। जो शरीर के कठिन भाग को उत्पन्न करती है वह पृथ्वी है, जो शरीर के अनुपरिपक्वकृत्य का संसाधन करती है वह जलधातु है, जो मांसे-बीजे को पचाती है वह तेजोधातु है, आश्वास-प्रश्वास का कृत्य वायुधातु से होता है। शरीर के अन्दर की सुषिरता आकाश से उत्पन्न होती है। जो पाँच विज्ञानों से संयुक्त साक्षर

मनोविज्ञान और नामरूप को उत्पन्न करती है वह विज्ञान-धातु कहलाती है। इन प्रत्ययों के न रहने पर शरीर की उत्पत्ति नहीं होती किन्तु इनके अविकल समवाय से होती है। पृथ्वीधातु न आत्मा है, न सत्त्व, न जीव, न जन्तु, न मनुज, न मानव, न स्त्री, न पुरुष, न नर्पुंसक, न मैं, न मेरा, न और किसी का। ऐसे ही शेष धातुओं में भी छः धातुओं की ऐक्य संज्ञा, पिङ्गसंज्ञा, मित्यसंज्ञा, ध्रुवसंज्ञा, आसक्तसंज्ञा, मुक्तसंज्ञा, आत्म-संज्ञा, सत्त्वसंज्ञा, जीवः, पुद्गलसंज्ञा, मनुजसंज्ञा, मानवसंज्ञा, अहंकारसंज्ञा, भवकारसंज्ञा तथा ऐसा ही विविध अज्ञान अविद्या कहलाता है। इस प्रकार अविद्या के रहने पर विषयों में राग, द्वेष, मोह प्रवृत्त होते हैं। यही संसार कहलाता है। वस्तु-प्रतिबिम्बित विज्ञान कहलाता है। विज्ञान के साथ उत्पन्न होनेवाले चार अरूपी स्कन्ध नाम कहलाते हैं। चार महाभूत रूप हैं और उनका सहारा लेकर उत्पन्न होनेवाले रूप भी रूप हैं। दोनों मिलकर नामरूप कहलाते हैं। नामरूप में संनिधित इन्द्रियाँ षडायतन हैं। तीनों धर्मों का सन्निपात स्पर्श है। स्पर्श का अनुभव वेदना, वेदना का अध्यवसान तृष्णा, तृष्णा का वैपुल्य उपादान है। उपादान से उत्पन्न पुनर्जन्म का उत्पादक कर्म-भव है, भवेत्तुल्य स्कन्धों का प्रादुर्भाव जाति है। उत्पन्न का स्कन्ध-परिपाक जरा, जीर्ण-स्कन्धों का विनाश मरण है, म्रियमान सम्मूह का अन्तर्दाह शोक है, शोक से उत्पन्न विषाद परिदेवत है। पाँच विज्ञान-कार्यों से संयुक्त अमुक्त का अनुभव दुःख है। मानस दुःख दोर्मनस्स है। शेष उपक्लेश उपायस है। अवयव, तत्त्वों की अप्रतिपत्ति या मिथ्या प्रतिपत्ति अज्ञात या अविद्या है। अविद्या के रहने पर पुण्य, अपुण्य और आनेस्क्य गामी त्रिविध संस्कार उत्पन्न होते हैं। इनके अनुकूल विज्ञान होता है। नाम और रूप पाँच स्कन्ध हैं। नामरूप के बहने से छः आयतनद्वारों से नागा क्रियाएँ प्रवृत्त होती हैं और जानी जाती हैं। यही षडायतन है। इन आयतनों से छः स्पर्शवर्ग उत्पन्न होते हैं। वैसा स्पर्श होता है वैसी ही वेदना उत्पन्न होती है। वेदना का विशेषरूप से आस्वादन, अभिनन्दन, अध्यवसान तृष्णा है। सुख से वियोग न हो, वे बने रहें यह आर्षेय उपादान है। प्रिय वस्तु की प्राप्ति के लिए कर्मभाव है और उससे स्कन्धों की उत्पत्ति होती है, उत्पन्न स्कन्धों का अन्ततः विनाश जरामरण है।

इस प्रकार यह द्वादशंग प्रतीत्यसमुत्पाद अन्योन्यहेतुक, अन्योन्यप्रत्यक्ष, न अनित्य, न संस्कृत, न अस्कृत, न अहेतुक, न अप्रत्यय, न वेदयिता, न अवेदयिता, न प्रतीत्य-समुत्पन्न, न अप्रतीत्यसमुत्पन्न, न क्षयधर्म, न अक्षयधर्म, न विनाशधर्म, न अविनाशधर्म, न निरुद्धधर्म, न अनिरुद्धधर्म, अनादि काल से प्रवृत्त नदी की धारा के समान चलता जाता है। यद्यपि वह नदी की धारा के समान अविच्छिन्न है तथापि इसमें चार अंग

विशेष रूप से हेतु बनते हैं। वे चार में हैं—अविद्या, तृष्णा, कर्म और विज्ञान। विज्ञान बीजस्वभाव से हेतु होता है, कर्म क्षेत्र-स्वभाव से, अविद्या और तृष्णा क्लेश-स्वभाव से। कर्म और क्लेश विज्ञान के बीज को उत्पन्न करते हैं। कर्म विज्ञान के बीज के लिए श्रेष्ठ का कार्य करता है, तृष्णा विज्ञान के बीज को गीला करती है, अविद्या विज्ञान के बीज का अविकिरण करती है। इस प्रकार विज्ञानबीज कर्मक्षेत्र में प्रतिष्ठित, तृष्णास्नेह से अभिषिद्धित, एवं अविद्या से अन्तर्धीर्ण होकर बढ़ता है। विभिन्न उपपत्त्यावतन-प्रतिपत्ति में मातृगर्भ में विज्ञान-बीज से नामरूप का अंकुर उत्पन्न होता है। यह नामरूपांकुर न स्वयंकृत है, न परकृत, न उभयकृत, न ईश्वरकृत, न कालपरिणामित, न एक कारणाधीन और न अहेतुसमूहप्रभ, प्रत्युत माता-पिता के संयोग से, ऋतु-समवाय से, अन्य प्रत्ययों के समवाय से, आस्वादानुविद्ध विज्ञानबीज मातृगर्भ में ... अस्वामिक, अपारिग्रह, अमम, आकाशसम मायिक धर्मों में हेतुप्रत्ययों के अवैकल्य के कारण सारूपांकुर को उत्पन्न करता है।

पाँच कारणों से चक्षुर्विज्ञान उत्पन्न होता है। चक्षु, रूप, आलोक, आकाश एवं तन्मय्य मनोविकार। इन पाँच प्रत्ययों में चक्षु आश्रयकृत्य करती है, रूप आलम्बन, आलोक अवभास, आकाश अनावरण और तन्मय्य मनोविकार समन्वाहरण। ऐसे ही अन्य इंद्रियों के लिए भी विचारणीय है। कोई धर्म इस लोक से परलोक को संक्रमण नहीं करता, केवल हेतुप्रत्ययों के अवैकल्य के कारण कर्म फल की प्रतिबिम्बित होती है—जैसे सुपरिशुद्ध दर्पण में मूल का प्रतिबिम्ब देखते हैं, किन्तु मुख उसमें संक्रमण नहीं करता, केवल हेतुप्रत्ययों के अवैकल्य के कारण मुख की प्रतिबिम्बित होती है। ऐसे ही इस लोक में मरा नहीं और उत्पन्न नहीं होता, केवल कर्मफल का भोग होता है। जैसे बहुत दूर से चन्द्रमा का विम्ब जल-उदक पात्र में प्रतिबिम्बित होता है, ऊपर से नीचे गिरता नहीं है, ऐसे ही।

आध्यात्मिक प्रतीत्यसमुत्पाद में भी अशाश्वत, अनुच्छेद, असंक्रांति, व्यस्यहेतु से विपुल फल की उत्पत्ति और तत्सदृश अनुभव्य देखना चाहिए। इस प्रकार भी प्रतीत्यसमुत्पाद को समझता है वह पूर्वान्त और अपरान्त का अन्वेषण नहीं करता और लोक-प्रचलित समस्त आत्मवाद-प्रतिसंयुक्त जीववाद-प्रतिसंयुक्त, कौतुक-मंगल-प्रतिसंयुक्त समस्त दृष्टिर्वा उसकी शीघ्र हो जाती है^१।

८३-शालिस्तम्बसूत्र से विपुल उद्धरण, सन्दर्भों को प्रसन्नपदा तथा शान्तिदेव के शिष्यासमुच्चय में उल्लेख होते हैं।

सागार्जन ने प्रतीत्यसमुत्पाद को शून्यता के साथ अभिन्न बताया। 'जो प्रतीत्यसमुत्पाद है उसे ही हम शून्यता कहते हैं, वही उपाय है, वही प्रवृत्ति है, वही सम्मत्ता प्रतिपद् है।'^{८४} शून्यता स्वभावानुवृत्ति-लक्षण है। गौडपाद ने इसी सिद्धान्त को इस प्रकार समझाया है 'जैसे मायिक बीज से मायिक अक्षुर उत्पन्न होता है, जो न तिष्ठ है, न उच्छेद-धर्मा, ऐसे ही सब धर्मों को समझना चाहिए। सब धर्मों के अज होने पर उनके शास्वत अथवा अशरत्त होने की बात नहीं कही जा सकती। जहाँ शब्दों की प्रवृत्ति नहीं है, वहाँ विभेद नहीं किया जा सकता।'

निर्वाण

प्रतीत्यसमुत्पाद और निर्वाण—भगवान् बुद्ध ने अनुत्तर-शान्ति-पद की खोज में घर-बार छोड़ा और उसकी खोज तब पूरी हुई जब उन्होंने सम्बोधि में गम्भीर, शान्त, उत्तम और अतर्कवचर धर्म प्राप्त किया। इस धर्म को द्विविध वर्णित किया गया है—प्रतीत्यसमुत्पाद और निर्वाण^{८५}। प्रतीत्यसमुत्पाद, इदमत्ययमल अथवा मध्यमा अति-पद् अनित्य संस्कारों के प्रवाहक संसार को परतन्त्र और सापेक्ष सूचित करती है तथा परमार्थ की अन्त-विवर्जित एवं अनिर्वचनीय। निर्वाण अर्थात् 'बुझ जाने' ने संसार का निरोध एवं सत्य की प्राप्ति सूचित होती है। प्रतीत्यसमुत्पाद 'धर्म' का नियम और सीमा के रूप में संकेतित करता है, निर्वाण विमुक्ति और भूमा के रूप में। प्रतीत्य-समुत्पाद में संसार का गम्भीरतम 'लक्षण' (और परमार्थ की 'अलक्षणा') प्रकाशित होती है, निर्वाण में आध्यात्मिक जीवन का लक्ष्य।

निर्वाण—अतर्क्य और नित्यसत्य—सम्बोधि के सन्दर्भ में निर्वाण को अतर्क्य धर्म कहा गया है और उसका वर्णन किया गया है—"ज्व-संस्कार-शमय, सम्बोधि-प्रति-निर्मुक्त, तृष्णा-क्षय, विराम, निरोध।" संसार जात, भूत, समुत्पन्न, कुत, संस्कृत और अधूरा है।" उसका "निर्मुक्त है शान्त, अतर्कवचर, ध्रुव, अज्ञात, अणुमुत्पन्न, अक्षोक, विरज पद।"^{८६} ये विशेषण उपनिषदों के आत्म-वर्णन की प्रतिध्वनि गुनाते हैं, तथा

८४-सु०—वैद्य, बौद्धागमार्थ संग्रह, पृ० १९४ प्र० माध्यमक० २४.१८।

८५-गौडपाद, माण्डूक्यकारिका, ४.५९-६०।

८६-उदा०, संयुक्त (रो०) जि० २, पृ० १०५-६।

८७-इतिवृत्तक, सुत ४३।

‘विरजः पर आकाशावन्न आत्मा महान् ध्रुवः’ अथवा, ‘नैवां तर्केण मतिरापनेया’^{८७} । संसार अनित्य होने के कारण मिथ्या है, निर्वाण नित्य और सत्य है । “तंहि मृषा यं भीसधम्मं तं सच्चं यं अमोसधम्मं निष्वातं ।”^{८८} इसी वचन को तानाजून और चन्द्रकीर्ति ने उद्धृत किया है—‘तन्मृषा मोषधम्मं यद्भगवानित्यभाषत । सर्वे च मोषधर्माणः संस्कारास्तेन ते मृषा’^{८९} । ‘एतद्वि खलु मिथ्यः परमं सत्यं यदिदममोषधम्मं निर्वाणं सर्वसंस्काराश्च मृषा मोषधर्माण इति’^{९०} । यह स्मरणीय है कि शांकरवेदान्त में भी निर्विकारता सत्य का लक्षण है^{९१} । निर्वाण परम-सत्य है, अनन्यधाभावि, अच्युत, अमृत, अप्रमाण, अचिन्त्य । अतन्त और अचिन्त्य अमृत पद उपनिषदों में सुपरिचित है । यो वैभूमा तदमृतं यदल्पं तन्मर्त्यम्^{९२} ।

निर्वाण-प्रपञ्चोपशम—अनेक प्राचीन सन्दर्भों में निर्वाण को अप्रपञ्च, निष्प्रपञ्च, प्रपञ्चनिरोध, अथवा प्रपञ्चव्युपशम कहा गया है^{९३} । प्रपञ्च शब्द उपनिषदों में मिलता है, किन्तु विरल है^{९४} । इसके अर्थ प्रायः नाम-रूप के सङ्घटन थे । निर्वाण में समस्त प्रपञ्च का अतिक्रमण हो जाता है । ‘सत्यं आपो च पृथ्वी तेजो वायु न मावति ॥ न तत्थं भुक्का जेतन्ति आदिन्धो न णकावति ॥ न तत्थं चन्दिमा भाति तमो तत्थं न विज्जति ॥ यदा च अत्तनः वेदि मुनि सो तेन ब्राह्मणी ॥ अथ रुपा अरुपा च सुख-दुःखा

८८—बु० उप० ७.२.२३—आत्मा निर्मल, आकाश से परे, अज, महान्, ध्रुव है ।”

८९—कठ० १.२.९—“यह ज्ञान तर्क-मुक्त नहों है ।”

९०—मज्झिम (रो०) जि० ३, पृ० २४५—“जो नद्वर है वह मिथ्या है, अनद्वर निर्वाण ही सत्य है ।”

९१—मध्यमक० १३.१—“भगवान् ने कहा है कि जो वितद्वर है वह मिथ्या है, संस्कार एक वितद्वर है, अतः वे मिथ्या हैं ।”

९२—“भिक्षुओं, यह अविनाशी निर्वाण ही परम सत्य है, सब संस्कार विनाशी मिथ्या हैं ।” (चन्द्रकीर्ति का उद्धरण) ।

९३—इ०—शांकरभाष्य, ब० सू० २.१.११ पर तथा गीता, २.१६ पर ।

९४—छा० उप० ७.२४ ।

९५—इ०—ऑरिजिनस ऑव बुद्धिज्म, पृ० ४७४, पाद टि० १६० ।

९६—इवेतावन्तर, ६.६, माण्डूक्य ७.१२ ।

गमून्वति' ॥^{११} यह समस्त लोक से निराली 'अपने से जानने' की अवस्था उपनिषदों में वर्णित आत्मज्ञान अथवा 'अपने को जानने' से तुलनीय है। 'न तत्र सूर्यो भाति न चन्द्र-
तारकं, नेमा विद्युतो भाति कुतोऽग्निः'^{१२}। यह अवस्था अनिर्वचनीय है—

'यत्न आपो च पठन्ती तेजो वायो न साधति ।

अतो सरा निवर्तन्ति एत्थ वट्टं न वट्टति ।

एत्थ तामं च रूपं च अनेसमुपगच्छति ।'^{१३} इससे तुलनीय है तै० उप० (२. १)
की उक्ति—'यतो वाचो निवर्तन्ते'—अर्थात् जहाँ से वाणी निवृत्त हो जाती है'।

निर्वाण—परम निःशेषसं—निर्वाण अशेष साधना का लक्ष्य है। 'अमतो गार्वा
सर्वेषाम्मा', 'निर्व्वानो गार्ध्वं ब्रह्मचरिण्य'। निर्वाण को 'प्राप्तव्य', साक्षात्कर्तव्य कहा गया
है। वह अनुत्तर, उत्तम, परम है। वस्तुतः वही एषणीय है, वही वास्तविक प्रयोजन
है। इसीलिए निर्वाण को अर्थ, निपुणार्थ, परमार्थ, उत्तमार्थ कहा गया है। यह स्मरणीय
है कि उपनिषदों में भी निःशेषसं के लिए अर्थ शब्द का प्रयोग मिलता है, यथा 'हीयतेऽ
र्थोऽ उ प्रयो वृणीते' (कठ०) 'कृताश्चो भवते वीतशोकः' (स्वेत०)। निर्वाण को अनु-
त्तर योग-श्रेष्ठ भी कहा गया है (मण्डिम (रो०) १. १६३ इत्यादि)। उपनिषदों
में उस 'पार' की उपमा बनेक बार आयी है—'शोकस्य पारं—' (छा० ७.१३),
तमसः पारं—', 'अभयस्य पारं—', 'अभयं नितीर्णतो पारं—' (मुण्डक० २. २.६)।
निर्वाण को भी बहुधा संसार का 'बहु पार' कहा गया है, यथा संयुक्त० (रो०) ४. १७५
इत्यादि।

निर्वाण—परम-सुख—निर्वाण में विशेष संस्कारों का उपशम हो जाता है
और इस कारण उसे प्राप्त अथवा वान्ति-पद कहा गया है। यही नहीं, इस उपशम को

१७—उदान, सुत १०, "जहाँ जल, पृथ्वी, तेज, वायु की पहुँच नहीं है, वहाँ तार-
कादि द्योतित नहीं होते, न आदित्य प्रकाशित होता है, न वहाँ चन्द्रमा चमकता
है, वहाँ अन्धेरा नहीं है, जब मुनि स्वयं अपने से जानता है, वह कथ और
अरुण, सुख और दुःख से मुक्त हो जाता है।"

१८—कठ० २.५.१५—"न वहाँ सूर्य चमकता है, न चाँद-तारे, ये बिजलियाँ नहीं
चमकती, यह अग्नि कहाँ से (चमकेगी)?"

१९—संयुक्त (रो०) जि० १, पृ० १५—"जहाँ पृथ्वी, जल, तेज, वायु की पहुँच
नहीं है, वहाँ से शब्द निवृत्त हो जाते हैं, वहाँ 'गति' नहीं है, वहाँ अशेष नाम-
रूप निवृत्त हो जाते हैं।"

मुख कहा गया है। निर्वाण की साक्षात् भी परम अवस्था अचल मुख कहा गया है।^{१००}। 'मृतं खो परमं आणं मृतं सुखमनुत्तमम्—'^{१०१}। विभाषा में सूत्र उद्धृत किया गया है—
 "मार्ग-मुख से निर्वाण-मुख प्राप्त होता है।"^{१०२}। महापानी आचार्यों ने भी निर्वाण को मुख-रूप माना है,—'अनपायमूर्त्तिकरसं शिवम्'^{१०३}। किन्तु इस मुख को मुख-संवेदन व समझना चाहिए। भगवान् ने केवल मुख वेदना को ही मुख में नहीं बताया है, अपितु जहाँ-वहाँ मुख उपलब्ध होता है सबको मुख में बताया है^{१०४}। इस विलक्षण मुख की चर्चा उपनिषदों में भी है, यथा 'तदेतदिति मन्यन्तेऽनिर्देश्य परमं मुखं—' (कठ० २.५. १४)। पुनः महादेव ने कहा है कि यह निराला मुख जो कि संवेदन-व्यतीत है, कम-से-कम पाश्चात्य विज्ञानियों के लिए नितान्त दुर्बोध है। किन्तु पश्चिम में भी "बोवालीत प्रान्ति" की बात सुविदित रही है।

निर्वाण-मुक्ति—प्रज्ञा के द्वारा चेतोविमुक्ति का लाभ होता है। 'चित्त विमुक्त होता है, विमुक्त होने पर 'विमुक्त हुआ' यह बोध होता है, "जन्म क्षीण हो गया, बन्धन ध्वंस हो गया, कर्तव्य कर लिया अब और संसार शेष नहीं है," यह समझ केता है"^{१०५}। ज्ञान के द्वारा आसक्तियों के क्षीण होने पर अकुप्पा, अनुत्तरा विमुक्ति प्राप्त होती है। यही अहोत्व का लाभ है। आसक्तियों का पहला बर्गीकरण कदाचित् त्रिविध था—कामासक्त, भवसासक्त और अधिशासक्त। सीधे ही इनके अतिरिक्त एक चौथा दृष्ट्यासक्त भी जोड़ा गया। विमुक्ति की अवस्था राग, द्वेष और मोह के क्षय की है और इसे अमृतत्व कहा गया है^{१०६}। यहाँ सब गाँठें खुल जाती हैं, एषणाओं का क्षय हो जाता है, बन्धन टूट जाते हैं। इस विराग और विसंयोग, तिरोज और त्रिमुक्ति की वशा को निर्वाण-स्थानीय माना गया है। विमुक्ति को विद्या का प्रतिभाग कहा गया है, और निर्वाण को विमुक्ति

१००—सज्जिम (रो०) जि० १, ५०८, वीथ (रो०) जि० २, पृ० ९४ ?

१०१—अंगुत्तर (रो०) जि० ३, पृ० ३५४—("यहाँ परमज्ञान है, यही अनुत्तम मुख है।

१०२—अभिषमैकोज, जि० ४, पृ० १२७, पाव टि० ३।

१०३—अष्टाशौलि, अष्ट० एतिपाटिक सोलासटी, ३.४७६।

१०४—सज्जिम (रो०) जि० १, पृ० ४००।

१०५—इ०—आरिजिन्ना आणं बुद्धिपम, पृ० ४५९-६०।

१०६—संयुत्त० (रो०) जि० ५, पृ० ८।

का प्रतिसरण^{१०७}। अन्यत्र विमुक्ति को स्मृति का प्रतिसरण कहा गया है और निर्वाण को विमुक्ति का^{१०८}। ऊपर निर्दिष्ट वर्णन उपनिषदों के मोक्षपरक वाक्यों का स्मरण दिलाता है—

‘सर्वगुहाप्रनिम्बो विमुक्तोऽमृतो भवति’^{१०९}। ‘यदा सर्वं प्रमुच्यते । कामा वेज्ज्य हृदि स्थिताः । अर्चं मर्त्योऽमृतो भवत्यत्र ब्रह्म समधुते ॥’^{११०}। ‘विद्यया तदारोहन्ति यत्र कामाः परागताः’^{१११}।

निर्वाण में आश्रय, एषणाएँ, राग-द्वेष-मोह, संयोजन, तृष्णा, कर्म, भव, नाम-रूप, संस्कार, उपधि, आदि अशेष का निरोध हो जाता है। समासतः जन्म-मरण को परम्परा अविद्या, क्लेश और कर्म पर आश्रित है। विद्या से क्लेश क्षीण हो जाता है। इस प्रकार संसार-बन्ध का निरोध हो जाता है। साधारणतः इसे ही निर्वाण कहा गया है। चन्द्र-कीर्ति के शब्दों में ‘तथागत का शासन और उसके धर्मानुबर्तन की प्रतिपत्तिपूर्वक जित पुण्यों ने ब्रह्मचर्यवास किया है उनको भगवान् ने दो प्रकार का निर्वाण बताया है, सोपधि-शेष और निरुपधिशेष। निरुपधिशेष अविद्या, राग आदि क्लेश-गुण के प्रह्वान से सोपधि-शेष निर्वाण होता है।—उपधिशब्द से आत्म-प्रशप्ति के निमित्त पाँच उपाशान-स्कन्ध कहे जाते हैं। जिस निर्वाण में स्कन्ध मात्र भी शेष नहीं रहते वह निरुपधिशेष निर्वाण है’^{११२}।

निर्वाण और निरोध—अन्योपनिषद् में (१-१०) निरोध अपुनरावृत्ति के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। छान्दोग्य में (८-६) कहा गया है कि अज्ञानियों के लिए जो निरोध है वही ज्ञानी के लिए प्रपदन है। वस्तुतः निरोध अथवा निर्वाण केवल विनाश को सूचित नहीं करता। प्राचीन संदर्भ में आग का बुझना आग का नाश नहीं, किन्तु उसका अपने मूल-प्रभव में फिर से लय माना जाता था। स्वेतास्वतर में (१-१३) कहा गया है कि ‘जैसे अपने जन्मस्थान में छीन बह्नि का मूर्तरूप नहीं देखा जाता,

१०७-मज्झिम (रो०) १-२०४।

१०८-संयुत० (रो०) ५-२१८।

१०९-मुण्डक० ३-२-९—“सर्वं बुद्धिं को गाँडों से मुक्त, अमर हो जाता है।”

११०-कठ० ६-१४—“जब मर्त्य की हृदयस्थित सब कामनाएँ छूट जाती हैं तो वह अमर हो जाता है, यहाँ ब्रह्मप्राप्ति करता है।”

१११-ज्ञातपथ० जि० २, ११११, (अच्युतचन्वनाला)।

११२-प्रसन्नप्रवा, मध्यमक०, पृ० ५१९।

किन्तु साथ ही उसके सूक्ष्मरूप का नाश नहीं होता—इत्यादि।" मैत्रायणीय आरण्यक (६.३४.१) में कहा गया है कि "जैसे ईश्वर के अन्नरस में अग्नि अपनी योगिनी में उपशान्त हो जाती है, ऐसे ही बुद्धियों के क्षय से चित्त अपनी योगिनी में उपशान्त हो जाता है।" कठोपनिषद् में (२.५.९) कहा गया है जैसे एक ही अग्नि विश्व में प्रविष्ट नाना रूपों में प्रकट होती है ऐसे ही एक ही अन्तरात्मा सब जीवों में विभिन्न रूप में प्रकट होती है। इन उदाहरणों से स्पष्ट है कि उपनिषदों में यह माना जाता था कि अग्नि का एक सूक्ष्म, व्यापक रूप है जो अदृश्य है और एक जागृत्यमान प्रकट रूप है, जो बुझने पर संवृत हो जाता है और अग्नि फिर से अपने मूल में लीन हो जाती है। आत्मा और चैतन्य के विषय में भी ऐसी ही धारणा थी कि इनकी संसार में माना अभिव्यक्ति होती है। जब इस मानात्व और बाह्य अभिव्यक्ति के कारणभूत अज्ञान एवं काम और कर्म समाप्त हो जाते हैं तो आत्मा अथवा चैतन्य की ज्योति भी अपना संसार में प्रकट रूप छोड़कर मूल परमरूप धारण कर लेती है। इस प्रसंग में निरोध अथवा निर्वाण नाश का सूचक नहीं है, किन्तु व्यक्तरूप छोड़कर मूलरूप धारण करना सूचित करता है। वस्तुतः आग के बुझने का दृष्टान्त इस प्रसंग में आधुनिक दृष्टिभेद के कारण प्रायः ठीक नहीं समझा गया है। वत्सरोव नाम के परिभाषक ने भगवान् बुद्ध से पूछा था—"गीतम, विमुक्त-चित्त भिक्षु कहीं जन्म ग्रहण करते हैं ?" "वत्स, जन्म ग्रहण करते हैं यह नहीं कहा जा सकता।" "तो क्या गीतम, जन्म नहीं ग्रहण करते।" "जन्म नहीं ग्रहण करते, वत्स, यह भी नहीं कहा जा सकता।"¹ इस संलाप से वत्समोक्ष के चित्त में व्यामोह उत्पन्न हुआ और उसका निवारण करते हुए तथागत ने कहा, "जो वह हमारे सामने आग बुझती है वह आग यहाँ से किस दिशा की गयी ?" ऐसे ही जिस रूप में तथागत को संकीर्तित किया जा सके, वह रूप तथागत का प्रहीण हो गया और उनके विषय में यह नहीं कहा जा सकता कि उनका जन्म होगा अथवा नहीं।" उपसीवमाणवपुच्छा में यह कहा गया है "जैसे आग की लपट वामुवेग से बिखरने पर अस्तंगत हो जाती है और उसका पता नहीं चलता ऐसे ही नाम-काय से (=नाम-रूप में) विमुक्त होने पर मूर्ति भी अस्तंगत हो जाता है और उसका पता नहीं चलता।" "अस्तंगत होने पर वह रहता है या नहीं रहता यह ठीक समझावें", यह पूछे जाने पर तथागत ने कहा, "अस्तंगत का कोई प्रमाण (नाम, नीमा) नहीं है। जिससे उसके बारे में कहा जाय, वह नहीं है। सब धर्मों के निराकृत

होने पर समस्त वचनपत्र भी निराकृत हो जाते हैं ।^{११४} इन सबों से स्पष्ट है कि अग्नि के बुझने की प्राचीन बौद्ध धारणा उपनिषदों के समान थी^{११५} और अतएव यह मानना उचित होगा कि निरोध अथवा निर्वाण का निरन्तर्य विनाश के अर्थ में तत्प्राप्त में प्रयोग नहीं किया जा अथि तु संसार के अवसान और एक मूल अनिर्वचनीय पद की प्राप्ति की सूचना के लिए किया था । इस प्रसंग में बुद्ध के द्वारा उच्छेदवाद का प्रसिद्ध निराकरण स्मरणीय है । यदि निर्वाण की प्राप्ति में औपनिषद शास्त्रवाद नहीं देखना चाहिए तो साथ ही उसमें प्रचलित उच्छेदवाद भी नहीं देखना चाहिए । निर्वाण की प्राप्ति के बाद शाश्वत बना रहना इसलिए नहीं कहा जाता क्योंकि बने रहने का जागतिक अर्थ नामरूप से सीमित है । नामरूप संसार के साथ निवृत्त हो जाता है, अतएव वैसी सत्ता की हम संसार में प्रचलित मानते हैं वैसी सविशेष सत्ता निर्वाण में नहीं रहती । दूसरी ओर परिनिर्वृत तत्प्राप्त का उच्छेद सर्वथा निराकृत है । शाश्वत और उच्छेद, सत् और असत् में न समानता हुआ निर्वाण अनिर्वचनीय पद है जिसे समझने के लिए अन्य अन्तर्ग्राहिणी दृष्टियों को छोड़ मध्यमा प्रतिपद का स्वीकार आवश्यक है । श्री रामकृष्ण परमहंस ने इस विषय पर कहा था कि बुद्ध भगवान् स्वल्प-बोध की अवस्था में पहुँचे थे जहाँ सत् और असत् शब्दों का प्रयोग नहीं किया जा सकता, क्योंकि अस्तित्व और नास्तित्व प्रकृति के गुण हैं और स्वरूपबोध प्रकृति के परे ।^{११६} इस प्रसंग में महाभारत के शान्तिपर्व में भरद्वाज और भृगु में आस बजने पर विवाद स्मरणीय है । उच्छेदवादी दृष्टि से भारद्वाज की उक्ति थी कि अनित्यत्व, शान्त अग्नि को मैं नाष्ट हुआ ही मानता हूँ क्योंकि उसकी गति, प्रमाण वगैरा संस्थान कहीं नहीं उपलब्ध होते,^{११७} किन्तु भृगु उन्हें समझाते हैं कि अग्नि बनी रहती है यद्यपि उसका रूप अप्रत्यक्ष और सूक्ष्म हो जाता है ।^{११८}

वस्तुतः निर्वाण को केवल विनाश अथवा अभाव मानने का दुराग्रह इस विश्वास पर आधारित है कि बुद्ध भगवान् ने आत्मा का सर्वथा निराकरण किया एवं अनित्य

११४—सुद्ध ना०, सुत्त निपात, जि० १, पृ० ४३० ।

११५—तुलनीय—“यथा नद्यः स्पन्दमानाः समुद्रेऽस्तं गच्छन्ति नामरूपे विहाय ।
तथा विद्याधामरूपाहिमुक्तः परात्परं पुण्यमुपैति विषयम् ॥”
(मुण्डक, ३.२.८)

११६—रामकृष्णकथामृत, ३.२८० ।

११७—महाभारत, शान्तिपर्व, १८७.३-६ ।

संस्कार-प्रवाह के अतिरिक्त जीवन में और कोई स्थिर सत्य स्वीकार नहीं किया। यदि ऐसा है तो अवश्य ही संसार के प्रवाह का निरोध सर्वथा उच्छेद से अविभाज्य है और यह मानना होगा कि समस्त अनुभव और जगत् केवल एक दुःख-प्रवाह है जो कि निर्वाण में बन्द हो जाता है। किन्तु यदि यही अंशेष सत्य है तो शास्त्र के साथ-ही-साथ उच्छेद का निराकरण क्यों किया गया, और निर्वाण में, जैसा कि ऊपर दिखा-लाया गया है, नित्य, अनन्त और अनिवेचनीय शान्ति एवं सुख क्यों कहा गया? सच यह है कि निर्वाण में प्रपंच का उपशम हो जाता है और उसके साथ वाणी की शक्ति का। किन्तु यह यहाँ समझना चाहिए कि समस्त आध्यात्मिक साधना उच्छेद में समाप्त हो जाती है। निर्वाण का स्वरूप तर्कगम्य न होते हुए भी उसकी पर-मार्थता निश्चिन्त है। निर्वाण में दुःख का अन्त हो जाता है, किन्तु सब कुछ का अन्त नहीं होता। उपनिषदों के ब्रह्मवाद से यहाँ एक मुख्य भेद यह है कि ब्रह्म की उप-निषदों में ग्रामः सद्रूप कहा है। दूसरी ओर निर्वाण अभावरूप न होते हुए भी भावरूप नहीं कहा जाना चाहिए। किन्तु यह भेद वस्तुतः प्रतिपादन की सीधी का भेद है, क्योंकि उपनिषदों में भी ब्रह्म अर्थात् आत्मा की सत्ता निर्विशेष है एवं नामरूप से मुक्त है और इस कारण दैत-विदित साधारण सत्ता से नितान्त भिन्न है। इससे अधिक महत्व-शाली भेद यह है कि उपनिषदों में ब्रह्म को जगत् का कारण बताया गया है। निर्वाण को केवल साधना के लक्ष्य के रूप में ही संकेतित किया गया है, किन्तु यहाँ पर भी यह स्मरणीय है कि पिछले शांकर वेदान्त में ब्रह्म का जगत्-कारणत्व केवल तदवस्था लक्ष्य रह गया है और इस प्रकार वेदान्त एवं सद्धर्म में विभाजक-रेखा प्रतीत हो गयी है। गौडपाद के आगम-शास्त्र में देखने से इन दोनों का सादृश्य अनिवार्य रूप से प्रकट हो जाता है। किन्तु प्राचीन उपनिषदों एवं बौद्ध संदर्भों में जगत् का मिथ्यात्व बीज-रूप से सूचित होने पर भी स्पष्ट प्रतिपादित नहीं है, और इसलिए उपनिषदों के ब्रह्म का जगत्-कारणत्व उसे केवल प्रपंचोपशम-रूप निर्वाण से विभाजित करता है।

आत्मा—निर्वाण का विचार आत्मा, पुरुष अथवा पुद्गल के विचार के बिना पूरा नहीं हो सकता। आपाततः नाना पुरुष संसरण करते हुए दुःख अनुभव कर रहे हैं एवं निर्वाण की सोच करते हैं। इन संसारियों का स्वरूप क्या है, एवं कौन निर्वाण को प्राप्त करता है और निर्वाण की प्राप्ति के पश्चात् उसका क्या होता है, इन प्रश्नों का उत्तर देना आवश्यक है। अनेक विद्वानों ने यह कहा है कि भगवान् बुद्ध ने अपने समय में प्रचलित आत्मवाद का खंडन किया एवं संसारी को संसरण प्रवाह में निमग्न कर

दिया ।^{११८} इसके प्रतिकूल कुछ विद्वानों ने यह कहा है कि इन प्रकार का नैरात्म-वाद परवर्ती निक्षुओं और आचार्यों की बुद्धि की उपाज है । तथागत ने केवल अनात्ममत तत्त्वों में आत्मा के न देखने का उपदेश दिया था; आत्मा का सर्वथा विरस्कार नहीं ।^{११९} नागार्जुन का कहना है कि विशेष अभिप्राय से तथागत ने आत्म-वाद अथवा अनात्मवाद दोनों का उपदेश किया, किन्तु उनका वास्तविक अभिप्रेत यह था कि न आत्मवाद तात्त्विक है, न अनात्मवाद । दोनों ही कोटियों के परे अनिर्वचनीय रूप से सत्य प्रतिष्ठित है ।^{१२०}

प्राचीन पालि साहित्य में अज्झत्त, पच्चत्त, अत्तभाव, पहितत्त, भावित्त आदि शब्दों में अत्ता का विशिष्ट उपयोग मिलता है । "अज्झत्त" परवर्ती काल में 'बाह्य' का प्रयोगी भाव रह गया था, किन्तु प्राचीनतर कुछ स्थलों में अज्झत्त के साथ उपा-देयता और कल्याण को भावना सम्बद्ध थी । अज्झत्त-चिन्ती, अज्झत्तरतो, अज्झ-त्तचित्त, इन प्रयोगों में स्पष्ट ही बाह्य जगत् से एक ऊँचे स्तर को आध्यात्मिक कहा गया है । "अज्झत्तं सुत्तं अनुमुञ्जेय" ^{१२१} अथवा "अज्झत्तं जलवामि जोति" ^{१२२} इन प्रयोगों में भी आध्यात्मिकता केवल आन्तरिकता नहीं है । ऐसे ही "पच्चत्तमेव आण" ^{१२३}, "पच्चत्तवेदनीय" आदि प्रयोगों में साधारण लौकिक चित्त के द्वारा बाह्य वस्तुओं के ज्ञान से परे का ज्ञान विवक्षित है । यह सच है कि 'पहितत्त' और 'भावित्त' में अत्ता चित्त के अर्थ में प्रयुक्त हुआ माना जा सकता है । एवं 'अत्तभाव' का प्रयोग व्यक्तिविशेष के रूप में उपपत्तिलाभ सूचित करता है । 'अत्तभाव' पिछले कर्म का फल था और व्यक्तित्व का भौतिक रूप उसमें संगृहीत था । 'अत्तभाव' स्पष्ट ही आत्मा नहीं है, प्रत्युत आत्मा का यौनि-विशेष में देहपरिग्रह है ।^{१२४} इसके विपरीत संयुक्त-निकाय के कोसल-संयुक्त में अत्ता को श्रियतम कहा गया है और यह

११८—उदा०, राइजडेविड्स, अमेरिकन लेक्चर्स, पृ० ३६-४१, ड्वेस्वात्स्को, सेंट्रल कन्सेप्शन ऑफ् बुद्धिज्म, पृ० ७३, इत्यादि ।

११९—ओम्सली राइजडेविड्स, "आक्य", "बुद्धिज्म", "हाइ बोड दि जारिजिन्स गोस्पेल" इत्यादि ।

१२०—सम्पमक०, १८.६ ।

१२१—मज्झिम (रो०) ३, २३० ।

१२२—संयुक्त (रो०) १.१६९ ।

१२३—'अत्तभाव' पर ३०—ओरिजिन्स ऑफ् बुद्धिज्म, पृ० ४८६-८७ ।

कहा है कि 'असकाम' हिंसा नहीं करता । आत्मा की प्रेष्टता और आत्मकामता की प्रेष्टता का रानी मल्लिका के द्वारा अभिधान और तथागत के द्वारा उसका समर्थन बृहदारण्यक के मातृवत्त्व-मैत्रेयी-संवाद की याद दिलाता है, जहाँ यह कहा गया है 'आत्मतस्तु कामाश्च सर्वे प्रिये भवन्ति ।' मातृवत्त्व का इससे निष्कर्ष यह था, "आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः" । तथागत ने भी विनय में भद्रपणीय तंत्रों का उपदेश दिया "अत्तानं गवेसेप्पाय"।^{१२४} ऐसे ही 'धम्मपद' में कहा गया है कि 'अन्धकारेण ओमद्धा प्रदीपं न गवेस्सय'।^{१२५} एवं अनेक स्थलों पर 'अत्तदीपाविहरय', यह उपदेश पाया जाता है । इसके साथ बृहदारण्यक का वाक्य तुलनीय है—“आत्मैवात्म्य ज्योतिर्भवतोऽप्यात्मनैवायं ज्योतिषास्ते पत्यव्यते कर्म कुरुते विपत्येतीति ।”^{१२६} ऐसे ही "ब्रह्मभूतेन अत्तना" एवं "पह्माय वो समिस्तामी कठम्मे-सरणमत्तनो",^{१२७} इन वाक्यों में भी आत्मा का औपनिषद्-अर्थ देखा जा सकता है । इस प्रसंग में महाभारत (शान्तिपर्व, १९९.२३) का यह श्लोक भी तुलनीय है—

“अमृताच्चामृतं प्राप्तः शान्तीभूतो निरात्मवान् ।

ब्रह्मभूतः स निर्द्वन्द्वः सुखी शान्तो निरामयः ॥”

यह श्लोक शान्ती बौद्ध सन्धर्म से उद्धृत हो । यहाँ "निरात्मवान्" आत्मा का नहीं, अहंकार का निषेध करता है । कुछ स्थलों पर आत्मा को विवेक-बुद्धि के अर्थ में भी प्रयुक्त किया गया है । धम्मपद में अत्ता शब्द जीव की संसार दशा को चोषित करता है । परवर्ती बौद्ध आचार्यों ने इन प्रयोगों में अत्ता को अहंकारयुक्त चित्त का वाचक माना, किन्तु कुछ अन्य स्थलों में स्पष्ट ही अत्ता शब्द अर्थान्तर का द्योतक है, जैसे उदान की उपर निदिष्ट, "यदा च अत्तना वेदि मूनि भोनेन ब्राह्मणो", इस उक्ति में । ऐसे ही सुत्तनिपाट के इतानुपस्सन सुत्त में नामरूप को अनात्मा कहा गया है और अर्बतः निर्वाण में ही पारमार्थिक स्वरूपबोध उपदिष्ट है—

१२४-विनय, भा० महावग्ग, पृ० २५ ।

१२५-धम्मपद,—“अन्धकार से जवनद्ध (तुम) प्रदीप क्यों नहीं खोजते ?”

१२६—"आत्मा हो उसको ज्योति होती है, आत्मा को ज्योति से वह आता-जाता एवं कर्म करता है"—(बु० उप० ४.३.६) ।

१२७-बीष, "तुम्हें छोड़कर चला जाऊंगा, मैंने आत्मा को शरण ले ली है," "अमृत से अमृत को प्राप्त वह शान्तिभूत, निरात्मवान्, ब्रह्मभूत, सुखी, निरामय है ।"

“अनन्तनि अतमानं पस्स लोके सदेवकं ।
निविट्ठं नामरूपस्मि इदं सच्चं ति मज्जति ।
तं हि तस्स मृता होति मोसचम्मं हि इत्तरं ॥
अमोसचम्मं निज्जाणं तदरिया सच्चतोविदं ।
ते वे सच्चाभिसमया निच्छाता परिनिब्बुता ति ॥”^{११३}

उपनिषदों के समान ही एक स्थान पर हृदय को ज्योतिस्वान और अन्ता को पुरुष की ज्योति कहा है ।^{११४} हृदय की अनुप्राप्ति को लक्ष्य भी बताया गया है, किन्तु यह सच है कि जहाँ उपनिषदों में पुरुष शब्द का प्रचुर प्रयोग प्राप्त होता है पालि ग्रन्थों में उसके स्थान पर पुरुष-पुद्गल अथवा पुद्गल शब्द प्रायः प्रयुक्त होते हैं ।

इन उद्धरणों से यह निर्विवाद रूप से सिद्ध होता है कि प्राचीनतम बौद्ध-संदर्भों और उपनिषदों में एक अविच्छिन्न अर्थपरम्परा विद्यमान है, यद्यपि शीघ्र ही सदम के परवर्ती विकास ने इस परम्परा को नवीन शब्दों के प्रयोग से और नवीन शिक्षान्तों से खंडित कर दिया । किन्तु यह स्पष्ट है कि त्रिपिटक में बाहुल्य से प्राप्त सैद्धान्तिक वातावरण को बुद्धकालीन वातावरण नहीं माना जा सकता । प्रत्युत जो अपवाद रूप विरल स्थल ऊपर निर्दिष्ट किये गये हैं उनका ही इस प्रसंग में अधिक महत्व समझना चाहिए । यह सच है कि इन संदर्भों के आधार पर श्रीमती राजशेखरिन् और श्री कुमारस्वामी का यह मत स्वीकार्य नहीं प्रतीत होता कि तथागत आत्मवादी थे । उनसे इतना ही ज्ञात होता है कि आत्मा का उपागत ने सर्वथा निराकरण नहीं किया । यह निश्चित है कि उनके समय में आत्म-सम्बन्धी गाना धारणाएँ प्रचलित थीं जिनका उपनिषदों में आत्म-सम्बन्धी गाना धारणाएँ प्रचलित थीं जिनका उपनिषदों से, ब्रह्मचाल; सामञ्जनफल आदि बौद्धसूत्रों से, एवं प्राचीन जैनसूत्रों से ज्ञान होता है । इन विभिन्न मतों का विस्तार देहात्मवाद से लेकर ब्रह्मात्मवाद तक था । प्रायः इनमें आत्मा भौतिक अथवा चैतन्यिक सत्ता मानी जाती थी । मज्झिम निकाय में कहा गया है कि आत्मा वक्ता, संवेदक, पुण्यापुण्य कर्मों का भोक्ता, नित्य, श्रुव,

१२८—“अनत्मा में आत्मवशों देवताओं तक के लोक को देखो । नामरूप में निर्दिष्ट वह समशता है “यही सत्य है” । किन्तु उसका वह नश्वर और गत्यर सत्य मिथ्या होता है । निर्वाण अविनाशी है । अर्थ उसको सत्य मानते हैं । वे सत्य के साक्षात्कार से परिनिर्बत होते हैं ।

१२९—संपुत्त० (रो०) जि० १, पृ० १२५, १६९ ।

शास्वत, अविपरिणामी और कूटस्थ है।^{१११} अन्यत्र आत्मा के तीन प्रकार कहे गये हैं—आचारिक, अथवा स्थूल जो कि स्थी और भौतिक है, मनोमय, जो कि स्थी, मनोमय, सर्वांगप्रत्यंगी एवं अहोर्निद्रिय है, और तीसरे अरूप जो कि अस्थी, और संज्ञामय है।^{११२} अन्य स्थलों में आत्मवादियों को किसी-न-किसी स्क्व के साथ, विशेषतः विज्ञान-स्कन्ध के साथ, आत्मा का तादात्म्य स्थापित करते बताया गया है। इन सभी आत्मवादों को शास्वतवाद एवं उच्छेदवाद के अन्दर रख दिया गया है और इन सभी का तत्वागत द्वारा खंडन मिलता है, किन्तु यह स्तरणीय है कि इनमें कहीं भी उपनिषदों में मूर्धन्यभूत अनिवंचनीय ब्रह्मरामवाद का उल्लेख अथवा खंडन नहीं पाया जाता।

प्रस्तुत उपनिषदों के नेत्रि-नेत्रि एवं सांख्यों के 'नास्मि न मे माहं' की प्रतिध्वनि "मेतं मम नेसोहमस्मि नेसेतो अत्ताति", इस बौद्ध उपदेश में पायी जाती है।^{११३} समस्त वैहिक और चैतनिक संस्कृत तत्वों में आत्मा का प्रतिषेध त्रिपिटक में बार-बार उपलब्ध होता है। समस्त स्कन्ध, वातु और आपत्तन, समासतः सभी भूत और भौतिक, चित्त और चैत धर्मों में अनित्यता, दुःखताम्य और परतन्त्रता व्यापक है। इन सभी में अनित्य, दुःख और अनात्म के लक्षण देखने चाहिए। ऐसे स्थलों में यह मान लिया गया है कि किसी वस्तु के आत्मा होने के लिए उसे नित्य, सुखात्मक और स्वतन्त्र होना चाहिए। ये ही आत्मा के वास्तविक लक्षण हैं, किन्तु इनके विपरीत लक्षण व्यावहारिक जगत् में उपलब्ध होते हैं। अतएव उसकी सर्वथा अनात्मभूत मानना चाहिए। इस प्रकार का नैरात्म्य का उपदेश आत्मा का सर्वथा निषेध नहीं है, केवल अनात्म वस्तुओं को अनात्मता का उपदेश है। वस्तुतः आत्मा की सत्ता का सामान्यतः निषेध अकल्पनीय है, केवल उसके स्वरूप के विशेष-निरूपण में ही विवाद होता है। विज्ञानभिक्षु के शब्दों में, 'पुरुष की सत्ता के लिए साधन अपेक्षित नहीं है। चैतन्य अथवा पुरुष के अपलाप करने पर जनदान्य प्रसक्त हो जायेगा। अतएव भोक्ता अहम् पदार्थ में सामान्य रूप से बौद्धों का भी विवाद नहीं है'।^{११४} पौट्ठपाद सुत्त में आत्मा का प्रत्याख्यान करने के स्थान पर तत्वागत पृच्छते हैं—"लोकन पोट्ठ-

१३०-मण्डिम० (ना०), जि० १, पृ० १३।

१३१-उदा०, दीप० पोट्ठपाद सुत्त।

१३२-सु०—आदेर, जे० पी० टी० एस०, १९०४।

१३३-सांख्यसूत्र, १.१३८ पर।

पाद तुम आत्मा को क्या समझते हो ?" और आत्मा के रूपी, मनोगण, और अक्षरी भेदों को ये विशिष्ट 'अन्त-पटिलाभ' बताते हैं जो कि केवल व्यावहारिक दृष्टि से सत्य हैं । इसी प्रकार महानिदान-सुत्त में यह कहा गया है कि जो आत्मा का व्याख्यान करते हैं वे उसे रूपी या अक्षरी बताते हैं, और आत्मा का वेदनाओं के साथ तादात्म्य स्थापित करते हैं, अथवा आत्मा को अप्रतिसंवेदन कहते हैं, अथवा आत्मा की वेदयिता एवं वेदन-धर्म कहते हैं । किन्तु वेदनाएँ विविध और अनित्य होने से आत्मा नहीं हो सकती । ऐसे ही यदि आत्मा अप्रतिसंवेदन है तो यह भी नहीं कहा जा सकता कि "मैं हूँ", और यदि आत्मा वेदनधर्मों है तो वेदनाओं के निरोध होने पर आत्मा का भी निरोध हो जायगा । इस विमर्श से यह स्पष्ट है कि आत्मा का सर्वथा निषेध अभिप्रेत नहीं था, केवल शरीर और चित्तप्रवाह के साथ आत्मा के भ्रान्त तादात्म्य का निराकरण अभीष्टित था । संयुक्त-निकाय में यह पूछा जाने पर कि आत्मा है अथवा नहीं, तथागत ने दोनों ही विकल्पों को अस्वीकार किया ।¹⁰ यहाँ अन्तःपरिवर्जन निर्वाण के अनन्तर तथागत की सत्ता के विषय में भी किया गया । सुत्तनिपात के अट्ठकवग्ग में अनेक स्थलों पर यह कहा गया है कि दृष्टिप्रां छोड़ देने पर एवं उपशान्त होने पर आत्मा एवं नैरात्म्य दोनों ही नहीं रह जाते । नैरात्म्य-परिपुच्छा में भी यही कहा गया है और इसको मध्यमा प्रतिपद बताया है । काश्यप-परिवर्त में आता है : "काश्यप, आत्मा एक छोर है, नैरात्म्य दूसरा । आत्मा और नैरात्म्य का मध्य अरुण्य एवं अनिदर्शन है ।" इस प्रकार के अन्तःवर्जन का कारण यह था कि जबतक संबंध एवं तर्कमय बोध रहता है तभी तक "एवं" अथवा "अनेवं" इस प्रकार से लक्षण और विभाजन सम्भव है । इसीलिए सुत्तनिपात के अट्ठकवग्ग में संज्ञा और दिट्ठि को हेय कहा गया है । यह स्मरणीय है कि संज्ञा का उपनिषदों में भी संबंधीय ज्ञान के लिए प्रयोग हुआ है । ऐसे ही परमदृष्टक सुत्त में संज्ञा को परिकल्पित कहा गया है । चूलव्यूह सुत्त में कहा गया है 'संज्ञा के छोड़ देने पर ताना तार नहीं रहते । लोक में, दृष्टियों में तर्क को परिकल्पित करके 'सत्य और मिथ्या', इस प्रकार का पदार्थों में द्वैत स्थापित किया जाता है । किन्तु वास्तविक ज्ञान एवं निर्वाण में 'अणुमात्र भी संज्ञा नहीं रहती,' प्रबंध छिन्न हो जाता है, एवं शब्द के शोचर का अतिक्रम हो जाता है । इस अवस्था में 'मूनि केवल मौन आत्मा से बोध करते हैं ।' इस 'मौन आत्मा' की तुलना शंकराचार्य के द्वारा उद्धृत 'उपशान्तोप-

भासा' से की जानी चाहिए।^{११६} तथागत ने आर्यमौन से वही उपदेश दिया जो कि बाध्य ने वाक्कलि को अपने लुण्णीम्भाव से।

मुक्तिप्राप्त बार्धनिक देवार्त ने कहा है कि ज्ञान ही आत्मा की सत्ता प्रमाणित करता है।^{११७} वस्तुतः ज्ञान की सत्ता का अपलप्य नहीं किया जा सकता क्योंकि यह अपलप्य स्वयं ज्ञान के अन्तर्गत होगा। आत्मा की सामान्यतः प्रतीति प्रत्येक ज्ञान में होती है। उपनिषदों में बहुत खोज के बाद यही निश्चित किया गया कि आत्मा विज्ञानरूप ही है। अतएव आत्मा की सत्ता अनुपोह्य है, किन्तु ज्ञान अपनी सत्ता की सामान्यतः प्रत्येक अनुभव में अनिवार्यतः स्थापित करते हुए भी प्रकाश के समान अपने स्थान पर अपने विषयों को प्रदर्शित करता है। परिणाम यह है कि आत्मा अनिवार्य होती हुए भी अनिर्देश्य एवं अज्ञात है।^{११८} समस्त विषयों के ग्रहण में आत्मा की सत्ता पूर्ववर्ती, किन्तु अविषय है। इसी कारण आत्मा का निर्देश अतद्ब्रह्मावृत्ति अथवा नैति-नैति के द्वारा ही सम्भव है। संसारदशा में आत्मा विषय-ज्ञान में खोयी रहती है, किन्तु मुक्ति की अवस्था में वह अपने स्वस्व में प्रतिष्ठित हो जाती है। यह अवस्था अनिर्वचनीय है क्योंकि न तो द्वैतमिश्रित ज्ञान यहाँ रह सकता है और न स्वरूपभूत ज्ञान का लोप अथवा उच्छेद सम्भव है। ज्ञानस्वरूप आत्मा की अनिवार्यता एवं अनिर्वचनीयता याज्ञवल्क्य के मैत्रेयी के साथ संवाद में सुस्पष्ट प्रतिपादित है। ऐसा प्रतीत होता है कि इस प्रकार का मत तथागत को अज्ञात न था।

विषयों के आवरण के द्वारा ज्ञान के अपने को प्रकाशित करने के कारण ज्ञान को खोज प्रायः उसके विषयवर्ग की ओर दिग्भ्रम हो जाती है। इन व्यामोह की दो प्रधान दिशाएँ हैं : विषयों में चैतन्य को खोजते हुए किसी विषय को चैतन्य समझ लेना, अथवा विषयों में चैतन्य को न पाकर इस अनुपलब्धि से उसकी असत्ता घोषित करना। पहली भ्रान्ति नाना प्रकार के विषयात्मवादों में प्रकट होती है, दूसरी बौद्धों के परवर्ती अनात्मवाद में। तथागत ने इन दोनों भ्रान्तियों का विवर्जन किया था। 'आत्मा है' कहने पर किसी-न-किसी दैहिक अथवा चैतन्यिक अनात्म-विषय का आत्मा में अध्यास समाहित होता है, क्योंकि ये विषय ही लोक में अस्तित्वमेव प्रतीत हैं। 'आत्मा नहीं है' कहने पर उच्छेदवाद का समर्थन होता है जोकि समस्त आध्यात्मिक

१३५-बु० सु० ३.२.१७ पर।

१३६-बु०—धर्मकीर्ति, "अप्रत्यक्षोपलम्भस्य नार्यदृष्टिः प्रसिध्यति।"

१३७-बु०—बु० उप० में (३.४) याज्ञवल्क्य का उपस्त चाकायन में संवाद।

जीवन का विरोधी है। इसलिए तथागत ने आत्मा को न अस्ति कहा है न नास्ति। मध्यमा प्रतिपद् का यह स्वीकार एवं आर्य मौन वस्तुतः अद्वैतसम्मत आत्मा की निर्वचनीयता से विभक्त नहीं कहा जा सकता। यही कारण है कि परवर्ती माध्यमिक दर्शन और शांकर दर्शन अत्यन्त समीप है। यहाँ तक कि शंकराचार्य के कुछ आलोचकों ने उन्हें प्रच्छन्न बौद्ध कह डाला।

तथागत ने अनेक प्रकार के प्रचलित आत्मवाद का खंडन किया जोकि वस्तुतः विषयात्मकवाद अथवा मूल अविद्या या अध्यास का निराकरण है। इसी प्रयोजन से उन्होंने देह और मन एवं उनके समस्त श्रपण को बार-बार अनात्मभूत और द्वेष कहा, किन्तु साथ ही उन्होंने उच्छेदवाद का तण्डन किया। उनके मत से समस्त दुःखात्मक जगत् के प्रहाण के लिए ब्रह्मचर्यावास निरन्वय उच्छेद का निरर्थक, आत्मवादी आघात नहीं है। तथागत की देशना सूक्ष्म और गम्भीर एवं उपाय-कौशल के कारण विविध थी। उनके समय में भी उनका दुर्बोध मत अन्य तीर्थिकों में और उनके कुछ शिष्यों में भी सम्मोह और भ्रान्ति उत्पन्न कर देता था। अतएव यह स्वाभाविक था कि उनके पारिनिर्वाण के पश्चात् भीष्म ही उनका 'मतोपेक्षी' वास्तविक अभिश्राप मरणा मतवादों के अम्युदय में खो जाय। इसका परिणाम यह हुआ कि निकायों में ही विज्ञानवाद और पुद्गलवाद के बीज मिलते हैं और नैरात्म्यवाद का प्रचुर विकास। क्यों बौद्ध आचार्यों ने नैरात्म्यवाद के पक्ष का इतना पोषण और पल्लवन किया, यह समझना कठिन नहीं है। मनुष्यमात्र अनादि सम्मोह के कारण स्वरसतः मिथ्या आत्मवाद में ग्रस्त है। साधारण लोकबुद्धि के अनुसार प्रमातृत्व, कर्तृत्व, भोक्तृत्व आदि पदों से विशिष्ट अहम्प्रत्यय का गोचर एक चेतन शरीरी समस्त अनुभव और कर्म का अधिष्ठान है। स्मूल बुद्धि से यह प्रतीति समञ्जस है और इस चेतन देही को ही संसारी, जीव, आत्मा अथवा पुस्त माना जाता है। यह धारणा व्यवहार का आधार होते हुए भी साक्षात् अविद्या, दुःख का कारण, एवं मुक्ति की परिपत्नी है। शंकराचार्य ने कहा है कि जीवकल्पना ही समस्त कल्पना का मूल है।¹¹⁴ जीव-कल्पना का लक्षण है जीव में कर्तृत्व और भोक्तृत्व का आरोप कर उसे हेतु फलात्मक मानना। यही बौद्धों की आत्म-कल्पना अथवा मत्काय-दृष्टि है। भोग्य पदार्थों एवं उनके भोक्ता आत्मा में स्थिरत्व की कल्पना कर अहंकार, ममकार, तृष्णा और कर्म बिबूढ़ होते हैं। यह ठीक है कि इस प्रसंग में 'आत्मा' से बौद्ध वस्तुतः

उस तत्त्व का संकेत करते हैं जिसे सांख्य एवं वेदान्त में 'अहंकार' कहा गया है, किन्तु इस प्रकार का मिथ्या आत्मवाद हम सबके पास स्वार्थिक प्रवृत्ति से ही उपस्थित हो जाता है और उसका नाश धर्मों से और लोक-बुद्धि से बाधित होता है। इसीलिए निर्वृत्तिपरक बौद्ध आचार्यों ने उसके विरोध में नैरात्म्यवाद का समर्थन किया। बिना 'अहम्' और 'मम', 'मोक्षे' एवं 'करिष्ये' से छुटकारा पाये विराम दुःखमूर्ति नहीं होता।

पञ्चस्कन्ध-वाद—नैरात्म्यवाद का निकायों में पंचस्कन्धवाद के रूप में विकास हुआ। विज्ञान, संज्ञा, वेदना, संस्कार और रूप, ये पाँच स्कन्ध हैं। रूप स्कन्ध देह-वादी है और अपने व्यापक अर्थ में समस्त भूत और भौतिक पदार्थों को अपने अन्दर संगृहीत कर लेता है। बाकी चार अल्पी अथवा अभौतिक स्कन्ध समष्टि रूप से चित्त कहे जाते हैं। इसमें वेदना सुख, दुःख आदि की उपलब्धि की आस्था थी। 'संज्ञा' शब्द विशिष्ट अवधारण के लिए प्रयुक्त होता था। विज्ञान सामान्यतः चैतन्य-वादी था। संस्कार के अन्तर्गत इच्छा, संकल्प आदि थे। पीछे अभिधर्म में संस्कार का प्रयोग व्यापक हो गया और संस्कार केवल चैतन्यिक नहीं रहा। साथ ही विज्ञान का अर्थ संकुचित हो गया। निकायों में अन्तर इस पंचस्कन्धों को ही एकमात्र सत्ता कहा गया और आत्मा को इनमें प्रतीत एक भ्रान्ति। जैसे दर्पण में मुख का प्रतिबिम्ब देखते हैं, किन्तु वस्तुतः वहाँ कुछ नहीं रहता, ऐसे ही स्कन्धों के सहारे अहंकार की उपलब्धि होती है।¹¹⁴ स्कन्धों के न रहने पर यह उपलब्धि नष्ट हो जाती है। आत्मा की सत्ता स्कन्धवाद की दृष्टि से एक अनादि भ्रम है जो कि चित्तप्रवाह में आसंसार बना रहता है।

स्कन्धवाद की कठिनाइयाँ प्रारम्भ से ही स्पष्ट थीं। यदि चित्त-प्रवाह में कोई स्थायी आत्मा नहीं है तो जन्मान्तर किसका होता है? कर्म के फल का भोग कौन करता है? एवं मोक्ष ही किसका होता है? और फिर, आत्मा की अनादिभ्रान्ति उत्पन्न ही कैसे हो जाती है? मुख होने पर ही उसका प्रतिबिम्ब दर्पण में पड़ता है। बिम्ब के अभाव में आत्म-प्रतीति को प्रतिबिम्बवत् कैसे माना जाय? यह स्मरणीय है कि सांख्यदर्शन में भी चित्त में पुरुष का प्रतिबिम्ब माना जाता है और इस प्रतिबिम्ब की भ्रान्ति ही समझते हैं, किन्तु इस भ्रान्ति के लिए किसी मूल की आवश्यकता है। स्कन्धवादों इनमें से कुछ प्रश्नों का उत्तर प्रतीत्यसमूहवाद एवं भव्यमा प्रतिपद के द्वारा दे देते थे, किन्तु इस उत्तर से सबकी शंकाओं का समाधान होना कठिन है।

‘विज्ञानवाद’—अतएव बुद्ध के समय में भी यह शंका प्रस्तुत हुई कि क्यों न चित्त, मन अथवा विज्ञान को ही आत्मा मान लिया जाय । उपनिषदों में आत्मा को प्रायः ही विज्ञान-स्वभाव कहा गया है और औपनिषद् प्रभाव के कारण एक प्रकार का मूल विज्ञानवाद प्राचीन बौद्ध सन्दर्भों में देखा जा सकता है । विज्ञान का विकास में विविध प्रयोग मिलता है ।^१ पहले विज्ञान अथवा चित्त को रूपी-देह का प्रतिबिम्बी अथवा धर्म-विशेष माना जाता था जो कि व्यक्ति-विशेष को देह के साथ सम्बद्ध रहता था । इस अवस्था में मनुष्य को देह एवं चित्त अथवा विज्ञान की समष्टि समझा जाता था । कहीं-कहीं पुरुष को छः धातुओं से निमित्त भी कहा गया है । इन स्थलों में विज्ञान छठी धातु है । विज्ञान की दो अवस्थाएँ हैं—एक प्रतीत्यसमुत्पन्न, प्रतिष्ठित, निश्चित एवं सोपादानः । यह विज्ञान की संसारावस्था है, किन्तु इसके साथ ही विज्ञान को एक अप्रतिष्ठित, प्रभास्वर, अकलिष्ट एवं विमुक्त या अप्रमाण अवस्था का भी उल्लेख मिलता है । चित्त अथवा विज्ञान को ही संसरण होता है, इस धारणा का भी संकेत मिलता है एवं इसका तथागत ने सर्वथा प्रत्याख्यान नहीं किया । उन्होंने केवल इतना ही कहा कि यह संसार-गत चित्त निरन्तर परिणामी है, नित्य और अनन्य नहीं । चित्त का प्रवाह ही जन्मान्तर में चलता रहता है । इस जन्म में भी चित्त एकरस और स्थूल नहीं है, जन्मान्तर में क्या होगा । किन्तु चित्त का एक प्रवाह-गत अविच्छेद अवश्य रहता है । परवर्ती व्याख्याओं के अनुसार सद्धर्म-सम्मत चित्त-सन्तति का सांख्यादि-सम्मत वृत्ति-प्रवाह से भेद करने पर भी नाना प्रतिविशिष्ट चित्त-प्रवाह स्वीकार करने होंगे जिन्हें कर्म के सेतु परस्पर विभक्त रखते हैं । कर्म की उत्पत्ति मूलतः चित्त के व्यापार से ही होती है एवं एक चित्त का कर्म जिस चित्ता-न्तर की विरासत बन कर उसके सुख-दुःखादि अथवा उसकी नामरूप में प्रतिष्ठा का निर्धारण करता है, उस चित्त को पहले से सर्वथा अन्य कहना तार्किक दौड़-मेच से सम्भव होते हुए भी वस्तुतः शब्दों का खेल ही होगा । इस प्रकार कर्म से कर्म अर्थात् तथागत की देशना में निरन्तर परिणामी चित्त ही संसारी है । इस मत में संसारी एक अनन्य प्रवृत्त पदार्थ न होकर अनुभव की चपल धारा है जिसका व्यक्तित्व कर्मभेद पर आश्रित है । इस प्रसंग में बृहदारण्यकोपनिषद् में उल्लिखित याज्ञवल्क्य का यह मत स्मरणीय है कि मृत्यु के पदवात् केवल कर्म शेष रहता है एवं कर्म ही वह मूल है जिससे पुरुष का पुनर्जन्म होता है ।

केशों के आगन्तुक मल से छूटने पर चित्त प्रभास्वर हो जाता है एवं उसमें सम्बो-
धि-रूप प्रातिम ज्ञान की स्मृति होती है। इस सम्बुद्ध और 'विसंस्कारगत' चित्त में
ही निर्वाण की प्राप्ति होती है। कर्म के सर्वथा अन्त एवं देह-स्याग होने पर चित्त की
स्थिति अनिवर्चनीय है। यह प्रसंग वैसा ही है जैसा कि बृहदारण्यक के याज्ञवल्क्य-
सैवेयी-संवाद में 'प्रज्ञानवन' आत्मा का जहाँ द्वैत-लोप के कारण यह कहा गया है कि
'न प्रेत्य संजास्तोति' किन्तु जहाँ उच्छेदवाद वस्तुतः अभिप्रेत नहीं है। इस प्रकार
की अद्वैत एवं अनिवर्चनीय विज्ञानावस्था का स्पष्ट व्याख्यान शान्तिपर्व की इन
पंक्तियों में उपलब्ध होता है—

'यथार्थवगता नयो ध्यवर्तीवेहति माम् च । नदाश्च तानि यच्छन्ति तादृशः सत्त्व-
संक्षयः ॥ एवं सति कुतः संजा प्रेत्यभावे पुनर्भवेत् । जीवे च प्रतिसंयुक्ते गूढभाणे
च संवेतः ॥'^{१४१} इससे तुलनीय है—'वि आणमतिदस्सनं अनन्तं सम्मतोपभम्',
'पमस्सरमिदं चित्तं तं च आगन्तुकेहि उपविकलेसेहि उपविकलिट्ठं', 'अत्थङ् गतो सो न
पमानमेति, अमोहयि मच्चुराजंति भूमि', 'विसइस्सारगतं चित्तं तस्मान्नं सवमज्जागा'।^{१४२}
विज्ञान की इस विभूति एवं असीम अवस्था की ही पीछे विज्ञप्तिभावता का पद दिया
गया। विज्ञप्तिभावता का वर्णन इस प्रसंग में स्मरणीय है—'अचित्तोज्जुपलम्भोऽसौ
ज्ञानं लोकोत्तरं च तत् । आश्रयस्य परावृत्तिर्ज्ञेया बोधूपसहान्तिः ॥ स एवानाश्रयो
धानुरचिन्त्यः कुशलो ध्रुवः । सुखो विमुक्तिकायोऽसौ धर्माख्योऽयं महामुनेः ।'^{१४३} बाह्य-
आहृ-भेद न रहने के कारण 'अचित्त' और 'अनुपलम्भ' कहा गया है।

पुद्गलवाद—पुद्गलवाद का बौद्ध संयुक्त-निकाय के प्रसिद्ध भारहृरसूत्र में
पाया जाता है। इस सूत्र में स्कन्धों को पुद्गल के लिए भारवत् आगन्तुक और
गृह्य सूचित किया गया है। परवर्ती पुद्गलवादियों ने मध्यम मार्ग का अनुसरण

१४१—"जिस प्रकार नदियाँ समुद्र से मिलने पर नाम और पार्यवय छोड़ देती हैं,
ऐसा ही सत्त्वसंक्षय है। जीव के फिर से जुड़ जाने पर तथा सर्वत्र व्याप्त होने
पर मृत्यु के अनन्तर 'संजा' कैसे होगी?"

१४२—"विज्ञान अदृश्य, अनन्त, अप्रतिमय है," "यह चित्त प्रभास्वर है, आगन्तुक
उपलेशों से उपविकलित है", "यह अस्तंगत होकर परिच्छिन्न नहीं होता, मृत्यु
को उसने वंचित कर दिया?" "विसंस्कार चित्त तृष्णाशय को प्राप्त हुआ"
(३०—आरिजिन्त आंव बुद्धिम, पृ० ४९४-९५) ।

१४३-३०—नीचे ।

कर पुद्गल को स्कन्धों से न भिन्न और न अभिन्न कहा एवं स्कन्धों के साथ पुद्गल का सम्बन्ध 'अवकतज्व' बताया। उनके मत से अनात्मव्यापक देशना का तात्पर्य अनात्म तत्त्वों में आत्मा का निषेध है, आत्मा का सर्वथा निषेध नहीं। पुद्गल की सत्ता स्वीकार न करने से पुनर्जन्म, स्मृति, सर्वज्ञता आदि सभी निरर्थक हो जाते हैं। यदि तथागत को जीव की सत्ता मान्य नहीं थी तो वे स्पष्ट उसका प्रत्याख्यान कर सकते थे जबकि इसके विपरीत उन्होंने आत्मा के नास्तित्ववाद को दृष्टि-स्थान कहा है। इस प्रकार सूत्र और तर्क दोनों के ही आधार पर पुद्गलवाद का विकास हुआ।^{१०९}

तथागत के अनुसार अज्ञान के कारण हम अपने को देह और चित्त से अभिन्न समझते हैं और संसार के दुःख में पड़े रहते हैं। देह और चित्त अतित्य और प्रतीत्य-समुत्पन्न हैं। उनमें अहंकार छोड़कर अपने को खोजना चाहिए एवं प्रत्यग्ज्ञान प्राप्त करना चाहिए। किन्तु वहाँ संसारावस्था का देह-चित्त-संघात के रूप में वर्णन मुकर है, पारमार्थिक बोध अनिवार्य है एवं आत्मा और अनात्मा, अस्ति और नास्ति के प्राथमिक भेदों का अतिक्रम करता है। परमार्थ की अद्यावृत्ता एवं निश्चेष-दृष्टि-प्रज्ञान का यह सिद्धान्त अत्यन्त गंभीर और दुर्बोध है। इसी देशना के विविध अन्तराल से तर्क-मुलभ एकांगिता के द्वारा नाना मतों का आविर्भाव हुआ। व्यवहार के अनात्म-भूत धर्मों के विश्लेषण से स्कन्धवाद एवं 'अभिधर्म' का जन्म हुआ। शास्वत और उच्छेद के मध्य को पकड़ने से पुद्गलवाद का विकास हुआ। 'विज्ञान' अथवा 'चित्त' के अनिवार्य महत्त्व के आविष्कार से एवं अग्निसिद्ध प्रभाव से 'विज्ञानवाद' की अवतारणा हुई। प्रतीत्यसमुत्पाद के मध्यम धर्म के रूप में व्यापक बोध ने शून्यवाद का जन्म दिया।

परवर्ती व्याख्याएँ—परवर्ती काल में निर्वाण की अनेक व्याख्याएँ प्रस्तुत की गयीं। स्वविरवादिषो ने असंस्कृत धातु को अव्याकृत, अयमाग, अहेतु, अप्रतिष, अदृश्य, अरूप, लोकोत्तर, विचार और बुद्धि से परे, सुख-दुःख आदि के अतीत, एवं अनुत्तर कहा है।^{११०} कथावस्तु में निर्वाण को ध्रुव, साद्वत्त, अविपरिणामधर्म, अना-लम्बन्त एवं चित्तविप्रयुक्त कहा गया है।^{१११} मिलिन्दपञ्चो में निर्वाण को भावरूप,

१४४-३०—मोक्षे ।

१४५-३०—अरिजिन्त आंव बुद्धिधम, पृ० ४४४ ।

१४६—कथावस्तु, १.६; वही, ९.५; वही, १४.६ ।

अकालिक, शाश्वत एवं अनुत्तम बताया गया है।^{१४७} अनुभवगोचर होते हुए भी निर्वाण अवर्णनीय है। बुद्धबोध ने निर्वाण को शान्तिलक्षण, एवं अच्युतिरस अथवा आश्वासकरणरस, तथा अनिमित्त-प्रत्युपस्थान एवं निष्प्रपञ्च-प्रत्युपस्थान कहा है। निर्वाण की अभावरूपता, असत्ता अथवा उच्छेदरूपता का उन्होंने खंडन किया है एवं उन्होंने यह भी स्वीकार किया है कि निर्वाण का स्वरूप अनुभवगोचर होते हुए भी वर्णनातीत है।^{१४८} उसका सोपाधिशेष और अनुपाधिशेष में विभाजन वस्तुतः उपादाय प्रशस्ति अथवा औपाधिक भेद पर आधित है। इस प्रकार स्थविरवाद में निर्वाण को असंस्कृत, शान्त, अनुभवगोचर, अवर्णनीय, अनुत्तम एवं भावरूप स्वीकार किया है।

वैभाषिकों के अनुसार तीन प्रकार के निरोध हैं, प्रतिसंस्थानिरोध, अवर्तिसंस्थानिरोध एवं अमिष्यतानिरोध। इनमें पहले दोनों असंस्कृत हैं, तीसरा संस्कृत। प्रतिसंस्थानिरोध को ही निर्वाण कहा गया है। निर्वाण असाधारण एवं असाधारण, शुशाल एवं नित्य है। वह न स्कन्धमात्र है, न स्कन्धाभावमात्र, किन्तु केवल सात्विक स्कन्धों की अपेक्षा उसका स्वभाव प्रतिष्ठित होता है। निर्वाण परम, प्रतिवेद्य, पंडित-प्रेमणीय, प्रणीत और निस्सरण है। उसको उपलब्ध करनेवाली प्रतिसंस्था अथवा प्रज्ञा अवैरणस्वभाव और साक्षात्कारात्मक है। निरुपाधि निर्वाण में केवल धर्मता शेष रहती है। इस मत में निर्वाण शाश्वत और वास्तविक है।^{१४९}

सौत्रान्तिक मत के अनुसार निर्वाण निरोध मात्र है यद्यपि कुछ सौत्रान्तिक भी निर्वाण में एक सूक्ष्म, किन्तु सर्वदा उपशान्त चेतना की अनुवृत्ति स्वीकार करते थे।^{१५०} विज्ञानवादियों के अनुसार बोधिसत्त्व परावृत्ति के द्वारा महापरिनिर्वाण की प्राप्ति करता है। निर्वाण स्वभावतः विषुद्ध है, किन्तु अविद्यामल से उसका अनावरण भाग

१४७—मिलिन्दपञ्चो, (बम्बई, १९४०), पृ० २६५, ३१६-१७।

१४८—विमुद्दिमणो, पृ० ३५५-५६।

१४९—इ०—बुल्लेते इलेकोल फांसेज देस्सजेम ओरियॉ, १९३०, पृ० १ प्र०, अभिधर्म-कोश, जि० १, पृ० ८-१०।

१५०—ओबेरमिलर, आई० एच० एच०, जि० १०, पृ० २३५, काश्मीरक वैभाषिक तथा आगमानुसारी सौत्रान्तिक निर्वाण को अभावमात्र मानते थे। कोशानुसारी वैभाषिक तथा न्यायानुसारी सौत्रान्तिक निर्वाण में लोकोत्तर चेतन्य मानते थे। इ०—बुद्धोद, जि० २, पृ० ६७ पर ओबरमिलर की पाद-टिप्पणी।

के द्वारा हो सम्भव है। विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि में चार प्रकार के निर्वाण कहे गये हैं।^{१५१} असादिकालिक-प्रकृतिबुद्ध-निर्वाण, सोपविणीय-निर्वाण, निरुपधिषोप-निर्वाण, अप्रति-ष्ठित-निर्वाण। इनमें पहला निर्वाण प्रकृतिशान्त तथता ही है। शेष तीन आध्यात्मिक विकास में तथता के क्रमिक प्रकाश हैं। निर्वाण परमार्थ और परिनिष्पन्न-लक्षण है, वही मुक्तिबुद्ध धर्मवानु है। निर्वाण और संसार में कोई आत्यंतिक भेद नहीं है। वही अविद्याके द्वारा अध्यारोपित परतन्त्र-लक्षण संसार है एवं प्रज्ञा के द्वारा उन्मीलित उपशान्त-लक्षण निर्वाण है। संसार में निर्वाण में मति परावृत्ति द्वारा सिद्ध होती है एवं वही धर्मसत्ता पारतन्त्र्य से विमुक्त होकर धर्मकाय में परिणत हो जाती है। यह चतुष्कोटि-निर्मुक्त, सर्वधर्म-परमात्मभूत, प्रपंचोपशम है। माध्यमिका में भी निर्वाण और संसार में भेद नहीं माना जाता। निर्वाण को वे भावभाव-निर्मुक्त शुन्य-स्वरूप कहते हैं।^{१५२} समस्त परिच्छिन्न धर्म वस्तुतः पुण्य-पुण्य स्वभावों से शुन्य है। यह स्वभाव-शून्यता अथवा पारमायिक अद्वैत ही निर्वाण है।

यह स्पष्ट है कि सभी परवर्ती व्याख्याओं में निर्वाण को निरय और शान्त माना गया है। निर्वाण कार्य-करण-परिधि के बाहर है एवं निर्विशेष होने के कारण भाषों का अंगोचर है। उसका केवल साक्षात्कार सम्भव है। इस प्रकार अवर्णनीय होते हुए भी निर्वाण जीवन का परम लक्ष्य है। निर्वाण का साक्षात्कार सम्बोधि में होता है और उसको प्राप्ति के साथ ही क्लेश, कर्म और दुःख से मुक्ति हो जाती है। अहंकार भूट हो जाता है और मृत्यु उतनी ही निरर्थक जितना जन्म। निर्वाण में संसारी का परम अनन्त सत्ता में वैसे ही उपशम हो जाता है जैसे जग्मिशिक्षा का अपने मूल में।

परिच्छिन्न लौकिक चेतना के परिचित शब्दों में निर्वाण का वर्णन नहीं किया जा सकता। उसकी अच्युतता का सर्वोत्तम सकेत मौन के द्वारा हो सकता है। श्री अरविन्द ने ऐसी अवस्था का वर्णन करते हुए कहा है : "एक असंग परमार्थ ने समस्त का निषेध कर दिया, सम्मूढ जगत् को अपने जड़त से मिटा दिया, और आत्मा को अपनी शाश्वत शान्ति में डुबा दिया।"^{१५३}

मार्ग—तथागत ने दुःख का कारण अविद्या में पाया जिसकी शक्ति से हम अपने लिए नाना स्थिर पदार्थों के आशवास्य जगत् की भ्रान्त कल्पना कर लेते हैं और उसमें

१५१-सिद्धि, जि० २, पृ० ६७० प्र० १।

१५२-३०—नीचे।

१५३-३०—सावित्री, २.७.६।

भोगतृष्णा से व्याकुल होकर विचरते हैं। हमारे आयासजनित कर्म ही बरबस हमें एक जन्म से दूसरे जन्म तक ले जाने का सेतु बन जाते हैं। इस दुःख की शृंखला से छुटकारा कर्म, तृष्णा एवं अविद्या के छूटने पर ही सम्भव है और वह प्रज्ञा अथवा सम्बोधि से ही हो सकता है। इस प्रकार वस्तुतः निरोधगामिनी प्रतिपद् सम्बोधि-गामिनी प्रतिपद् है। नियम के रूप में जो धर्म संसार में व्यापक है एवं अविद्यादि-क्रम से दुःख का कारण बनता है, वही विलोमक्रम से दुःख-निरोध की ओर ले जाता है। इस प्रकार मार्गरूपी धर्म एक निवृत्ति का क्रम है जोकि संसार के स्वाभाविक क्रम अथवा प्रवृत्ति को उलट देता है। छान्दोग्य उपनिषद् (६.१४) में अध्यात्म की खोज की तुलना मार्ग की खोज से की गयी है—“जैसे किसी पुरुष को बाँधें बाँधकर गन्धार से ले जायें और वहाँ से उसे दूर छोड़ दिया जाय—। उसके बन्धन को खोलकर कहा जाय, इस ओर गन्धार है, इस ओर जा। वह पंक्ति और मेघावी गाँव-गाँव पूछते हुए गन्धार पहुँच जाय। ऐसे ही यहाँ आचार्यवान् पुरुष ज्ञान प्राप्त करता है। इस संदर्भ के साथ सज्जित और संपुष्ट के वे प्राचीन संदर्भ तुलनीय हैं जहाँ तथामत ने अपने को केवल मार्गदर्शक बताया है और धर्म को निर्वाण तक पहुँचाने वाला पुरानी राजमार्ग^{१४} “जैसे कोई अरण्य यात्री महावन में चिर-अनुपात पुरानी मार्ग देखे और उसके अनुसरण से पुरानी राजधानी तक पहुँचे। ऐसे ही मैंने पूर्व-बुद्धों के द्वारा अनुगत प्राचीन मार्ग प्रत्यक्ष किया है।” (संपुत्त १०. २. १०५-६) “यह राजगृह का मार्ग है, इसका अनुसरण करने पर एक गाँव मिलेगा, आगे एक निगम दीखेगा, और आगे रमणीय आराम, उद्यान, सरसी आदि से शोभित राजगृह। उस प्रकार उपदिष्ट होने पर भी यात्री पथभ्रष्ट हो सकता है—ऐसे ही, ब्राह्मण, निर्वाण है, निर्वाणगामी मार्ग है, मैं उसका उपदेशक हूँ।” उपनिषदों में यद्यपि ज्ञान को मुक्ति का प्रधान साधन माना गया है तथापि धौल और कर्म की परिशुद्धि तथा सांसारिक एषणाओं और कामनाओं की हेयता का भी प्रतिपादन किया गया है। उपनिषदों में ही याज्ञिक कर्म के स्थान पर नैतिक सत्कर्म को प्रतिष्ठित कर दिया गया था, किन्तु ब्राह्मण-धर्म में उस समय उपनिषदों के द्वारा प्रतिपादित धौल और ज्ञान का मार्ग अल्पसंख्यक विचारकों का मत था। साधारण तौर से वैदिक धर्म में द्रव्य-साध्य यज्ञादि के अनुष्ठान एवं नाना गृह्य-कर्मों का प्राधान्य था। यह प्रचलित वैदिक धर्म प्रवृत्ति-मार्गों था। सद्धर्म में इसके प्रतिकूल, किन्तु उपनिषदों की परम्परा के अनुकूल निवृत्तिमार्ग का प्रतिपादन

१५४—मज्झिम० १०० जि० ३, पृ० ४-६, संपुत्त० १००, ४.३५९, वही, ३.१०८।

मिलता है। उपनिषदों में इसका भेद अंगतारतम्य एवं विस्तार में है। सद्धर्म में शील पर बहुत जोर दिया गया है और उसकी विस्तरण व्याख्या की गयी है, किन्तु इस भेद का कारण तत्त्वभेद नहीं था। उपनिषदों में सर्वज्ञतत्वाव्य अभिभाषण नहीं है, प्रत्युत विशिष्ट अधिकारियों के लिए सूक्ष्म संकेत है। पालि विपिटक में प्रचुर विस्तार से सबको समझाने के लिए बराबर शील के विस्तर का व्याख्यान किया गया है। तथापि यह स्मरणीय है कि अहिंसा, करुणा, अपरिग्रह, शान्ति और वैराग्य का जैसा महत्त्व सद्धर्म में है वैसा उपनिषदों में नहीं है। ध्यान और समाधि का भी प्राचीन बौद्ध संदर्भों में अधिक परिष्कृत और विस्तृत वर्णन मिलता है जिसका उपनिषदों में संकेत-मात्र उपलब्ध होता है। कदाचित् सबसे महत्त्वपूर्ण भेद ज्ञान के स्वरूप के विषय में है। उपनिषदों में ज्ञान श्रुति या शब्द के द्वारा ही प्रधान रूप से प्राप्त होता है यद्यपि मनन और निदिध्यासन का भी उपदेश किया गया है, किन्तु वह उपदेश दूसरी श्रेणी के अधिकारियों के लिए है। सद्धर्म में शब्दों के द्वारा केवल मार्ग ही प्रतिपाद्य है। चित्त के परिष्कार से ज्ञान स्वतः उद्भूत होता है।

तीन अवस्थाएँ—निर्वाण का मार्ग स्वभावतः विधा विभक्त हो जाता है। पहली अवस्था में असत्कर्म का न करना एवं सत्कर्म का आचरण, दूसरी अवस्था में ध्यान, एवं तीसरी अवस्था में साक्षात्कारात्मक ज्ञान, ये ही मार्ग के प्रधान अंग अपने अनिवार्य क्रम में हैं। संसार के बंधन की उत्पत्ति मन के सूक्ष्म और आन्तरालिक स्तर से होकर क्रमशः स्थूल देह के द्वारा बाह्य लोक में व्यक्त होती है। निर्वृत्ति का क्रम इसका प्रति-लोम है एवं पहले स्थूल देह और उसके कर्मा के संबन्धन के अन्तर्गत क्रमशः चित्त के परिष्कार के द्वारा उसकी अन्तर्निहित अविद्या के क्षय की ओर बढ़ता है। प्राचीन श्रामण्यफल-सूत्र में भिक्षु की आध्यात्मिक प्रगति का कमिक वर्णन किया गया है तथा उसमें शील, समाधि और प्रज्ञा का त्रिविध भेद प्रकट होता है। और भी अनेक स्थलों पर यह भेद उल्लिखित है। कभी-कभी विमुक्ति अथवा विमुक्तिज्ञान-दर्शन के जोड़ने से त्रिविध मार्ग चतुर्विध अथवा पंचविध कर दिया गया है। विमुद्धिमन्गो एवं सर्वोत्तिवाद के ग्रन्थों में विधा विभाजन ही प्रधान है। पर यह स्मरणीय है कि तथागत ने धर्म की अवसर के अनुकूल विविध रूपों में उपदिष्ट किया था और उपमा आदि के सहारे उसका प्रतिपादन किया था, किसी नजितोपयोगी गुरु का व्याख्यान नहीं। और सब बात यह है कि आध्यात्मिक मार्ग में प्रतिव्यक्ति कुछ-न-कुछ भेद रहता ही है। विमुद्धिमन्गो में बुद्धधर्म का कहना है कि शील से काम-मुख में आसक्ति बर्जित होती है एवं दुर्गति के अतिक्रम का उपाय प्रकट होता है। जहाँ प्रज्ञा से दुष्टि-संक्रान्त का विरोधन

होता है, और समाधि से तृष्णा-संक्लेश का, वहाँ शील से दुश्चरित संक्लेश का विशोषन होता है। पटिसम्मिदामय के अनुसार, 'शील क्या है? शील चेतना है, शील चैत-मिक है, शील संवर है, शील अव्यतिक्रम है।' इस उक्ति में शील के दो पक्ष निदिष्ट हैं—आभ्यन्तर और बाह्य। शील का सार है चित्त का कुशल धर्मी की ओर झुकाव और उसकी अभिव्यक्ति होती है कायिक और वाचिक संयम में। उपासक और उपानिकाओं के लिए नित्य-शील के रूप में पंचशील उपदिष्ट है। अनुपसम्पन्न श्राम-णियों के लिए दश-शील का विधान है। उपसम्पन्न भिक्षु के लिए भाना विक्षापदों में प्राति-मोक्ष-संवर, इन्द्रिय-संवर, आजीव-परिशुद्धि, प्रत्ययसुनिभित शील आदि प्रज्ञप्त हैं।

उपासकधर्म—तथागत की धर्म-देशना प्रदानतथा घर-बार छोड़कर संसार से विवर्त्ति के लिए कमर कसे हुए भिक्षुओं के लिए थी, किन्तु अधिकांश जनता सहसा इतने त्याग के लिए सन्नद्ध नहीं थी। अतएव तथागत ने उन्हें उपासक के रूप में ग्रहण किया एवं उनके लिए धर्म का गृहस्थापयोगी संस्करण प्रचारित किया जिसमें निष्कामता और नैष्कर्म्य के स्थान पर संयम, सन्तोष, एवं धूम-कर्मों पर और था। इस मार्ग के अनुसरण से प्रत्यक्ष जीवन में सुख और सौभाग्य एवं और्ध्वदैहिक जीवन में गद्गति का लाभ होता है। बौधनिकाय में सिमाल-सुत्त में उपासक-धर्म का विशेष निरूपण किया गया है। आर्य धावक को चार कर्म-क्लेशों को छोड़ना चाहिए, चार स्थानों से पाप न करना चाहिए एवं भोगों के ६ अपायमुखों का सेवन न करना चाहिए। इस प्रकार चौदह पापों से मुक्त होकर एवं छः विषाओं का वास्तविक सत्कार कर ऐहिक और आमुष्मिक कल्याण का लाभ होता है। चार कर्म-क्लेश हैं—प्राणातिपात, अदत्ता-दान, काम-भिष्याचार, मृषावाद। छन्द, दोष, भय और मोह, चार स्थान हैं, पाप-कर्म के लिए। भोगों के छः अपायमुख हैं—मद्यपान, विकालचर्या, समग्याभिचरण, शूत, पापमिश्रता, एवं आलस्य। वस्तुतः सत्करणीय छः दिसाएँ हैं—माता-पिता, आचार्य, पुत्र-दार, मित्रात्मा, दास-कर्मकर, एवं श्रामण-ब्राह्मण। इनके लिए सम्यक् प्रतिपत्ति आवश्यक है। माता-पिता के लिए मरण, कृत्य-सम्पादन, कुल-वंश-स्थापन, दायाद-प्रतिपत्ति, एवं उनके देहान्त पर दक्षिणा-दान अपेक्षित हैं। आचार्य की सेवा के लिए उरधान, उपस्थान, शुश्रूषा, परिचर्या एवं विलस-ग्रहण आवश्यक हैं। भगवों के लिए सम्मानन, अतवमानन, अततिचर्या, ऐश्वर्यैव्युत्सर्ग एवं वलंकारानुप्रदान कर्तव्य हैं। मित्रों के लिए दान, प्रियवाद, अर्थचर्या, समानात्मता एवं अविसंवादनता अपेक्षित हैं। दास-कर्मकरों के लिए मयाबल कर्मान्तसंविधान, भक्तवैतनानुप्रदान, श्लानोपस्थान,

रससंविभाग, एवं समय में व्युत्सर्ग आवश्यक है। आमण-ज्ञाहणों के लिए मनसा, वाचा, कर्मणा मैत्री, विवृतद्वारता एवं आमिधानुप्रदान अपेक्षित हैं।

द्वयमय वज्रों का एवं नामा देवताओं की पूजा का भगवान् बुद्ध ने विरोध किया। वास्तविक योग और पूजा को उन्होंने आध्यात्मिक एवं शील के आचरण से अभिन्न बताया है। ऐसे ही, कठोर तपश्चर्या का भी उन्होंने विरोध किया। यह प्रसिद्ध है कि उन्होंने अपने पहले ही उपदेश में सुखानुसंधान एवं कठोर तप के मध्यवर्ती मार्ग को सराहा था। ध्यान का समर्थन उन्होंने देव-लोकों की प्राप्ति के लिए नहीं, प्रत्युत चित्त के परिष्कार के लिए एवं ज्ञान तथा वैराग्य की प्राप्ति के लिए किया^{१५५}।

बोधिपाक्षिकधर्म—महापरिनिर्वाण-सूत्र में यह कहा गया है कि तथागत ने अपने अन्तिम समय में ३७ बोधिपाक्षिक धर्मों को ही अपने शिष्यों के लिए विरासत को तरह छोड़ा था, किन्तु यह स्मरणीय है कि इस सूची में इन बोधिपाक्षिक धर्मों को संक्षेपावृद्धि के क्रम से निदिष्ट किया गया है। पहले वसुष्क, फिर पंचक, फिर सप्तक और फिर अष्टक। किन्तु संयुक्त तिकाय में इन्हीं वर्गों का इतना क्रमिक संकेत नहीं है, जहाँ तक कि अष्टांग मार्ग का स्थान अन्तिम न होकर पहला है। इससे सूचित होता है कि कदाचित् महापरिनिर्वाण-सूत्र में बोधिपाक्षिक धर्मों का उल्लेख अपेक्षया परवर्ती है जबकि उनका क्रम अधिक युक्तियुक्त हो गया था एवं जब अष्टांग मार्ग का महत्त्व कुछ घट गया था।

प्रायः यह माना जाता है कि अष्टांग-मार्ग तथागत की मूल देशना का अंग था। इस मत का श्रीमती राइजडेविट्स ने सबल विरोध किया है^{१५६}। मार्ग की उपमा अवश्य ही मूल देशना में थी, किन्तु अंगुत्तर-निकाय के अष्टक-निपात से एवं दीप-निकाय के संगीत-सूत्र से अष्टांग-मार्ग का तन्नामांकित अष्टक के रूप में अनुल्लेख अभी भी सन्तोष-जनक रूप से समझाया नहीं जा सका है। यह भी स्मरणीय है कि अनेक स्थलों में मार्ग का उल्लेख किता अष्टांगों के उल्लेख के हुआ है। वस्तुतः बोधिपाक्षिक धर्म की अन्तर्गत सूचियाँ विभिन्न दृष्टियों से मार्ग के अंगों का उल्लेख करती हैं। अष्टांग-मार्ग में ऐसी विशेषता नहीं है कि उसको शेष सूचियों से वैशिष्ट्य दिया जाय। कहीं-कहीं ब्रह्मचर्य की ७ अवस्थाएँ कही गयी हैं, कहीं दशांग मार्ग का उल्लेख है^{१५७}।

१५५-सु०—श्रीमती राइजडेविट्स, शाक्य, पृ० १८०।

१५६-शाक्य, पृ० ८९ इत्यादि।

१५७-मज्झिम०, सुत्त, २४, १०७, अंगुत्तर० १०.१३-१६।

आध्यांग मार्ग के अन्तर्गत सम्मग्-दृष्टि का अर्थ उसके प्रायिक अर्थ से भिन्न है। बौद्ध साहित्य में दृष्टि शब्द का उपयोग अक्सर मिथ्या चारणाओं के लिए किया जाता है। सम्मग्-दृष्टि को प्रायः चार आदर्शताओं का ज्ञान बताया गया है। सम्मक्-संकल्प, सम्मग्वाक्, एवं सम्मक्कर्मोन्त—ये उपनिषदों में विदित मन, वाणी और शरीर के कर्म हैं। सम्मक्-संकल्प को निष्काम-संकल्प, अव्यापाद-संकल्प एवं अविहिंसा-संकल्प कहा गया है। अर्थात्: रागद्वेष-वर्जित संकल्प ही सम्मक्-संकल्प है। मृपापाद, पैशुन्य, परुषता, सम्प्रलाप—इनसे विरति सम्मग्वाक् है। प्राणातिपात, अदत्तादान, एवं कामगतमिथ्याचार से विरति सम्मक्कर्मोन्त है। सम्मग्-आजीव का ब्रह्मजाल-मूत्र में विसृत वर्णन किया गया है। सम्मग्-व्यायाम, सम्मक्-स्मृति एवं सम्मक्-समाधि प्रकारान्तर से सम्बोध्यगो, इन्द्रियों एवं बलों में भी गिने गये हैं।

व्यायाम, वीर्य, पराक्रम एवं उत्थान—इनका प्राचीन सद्धर्म में बहुत महत्त्व था। इस दिशा में सद्धर्म निर्ग्रन्थों के मत के सदृश था। एक ओर, आजीवकों ने पुरुषार्थ को निष्फल घोषित किया था। उनका कहना था कि पुरुष-पराक्रम अथवा आत्म-स्वातन्त्र्य नाम की कोई शक्ति नहीं है। सब कुछ पूर्व-कर्म से व्यवस्थित है। दूसरी ओर, उस युग में ईश्वरवाद के साथ-साथ अनुग्रहवाद की अवतारणा हुई थी। इस मत में भी व्यक्ति के पराक्रम का आध्यात्मिक आकिंचन्य निश्चित था। इन दोनों प्रकारों के नियतिवाद का जैनों में और बौद्धों में तिरस्कार मिलता है। इनमें परस्पर भेद पहले तो इस पर आश्रित था कि जैनों के लिए किया अथवा पुरुषार्थ कठोर तपोकृत होता चाहिए जबकि बुद्ध भगवान् ने मध्यमा प्रतिपद का उपदेश किया था, और दूसरे इस पर कि बौद्धों में ज्ञान के लिए किया परिकर्म एवं पूर्वांग मात्र है। इस प्रसंग में यह स्मरणयोग्य है कि सम्मक्-प्रधान से भी वही प्रायः वही अभिप्राय है जो सम्मग्-व्यायाम से।

सम्मक्-प्रधान में अकुशल-धर्मों से संवर और उनका प्रहाण एवं कुशल धर्मों की भावना और उनका अनुरक्षण उपदिष्ट है। यह कहा गया है कि प्रधान शील पर आश्रित है, संयोजनो को नष्ट करता है और निर्वाण तक ले जाता है।

पाँच इन्द्रियाँ और पाँच बल दोनों एक ही हैं। वस्तुतः इन्द्रिय शब्द का भी मूल अर्थ बल ही है। ये पाँच हैं—श्रद्धा, वीर्य, स्मृति, समाधि एवं प्रज्ञा। कुछ स्थलों में इन पाँच के स्थान पर केवल चार अथवा तीन का ही उल्लेख है^{१६}। कुछ अन्य स्थलों पर पाँच

वर्तों की सूची प्रकारान्तर से दी हुई है, यथा स्मृति, ह्री, अपवाय, वीर्य और प्रज्ञा^{१५५}। स्थानान्तर में इन पाँच के साथ श्रद्धा और समाधि जोड़कर सात बल हो गये हैं^{१५६}। इन्द्रिय शब्द का निकायों में गाना अर्थों में प्रयोग किया गया है। वरु और इन्द्रियों उपशम और संस्वोधि की ओर ले जाती हैं तथा अनुशय और संयोजनों का क्षय करती हैं। योगदर्शन में भी इन पाँच का सम्प्रज्ञात-समाधि के प्रसंग में उल्लेख है^{१५७}।

तथागत ने अपने धर्म को प्रत्यात्मवेदनीय बताया था एवं उन सब मतों का निराकरण किया था जो कि केवल श्रद्धा, रुचि, अनुश्रव, आकार, परिवर्तक एवं दम्भि-निष्पानक्षान्ति पर आश्रित हैं^{१५८}। उन्होंने ब्राह्मणों और निर्गुणों की अन्य-श्रद्धा तथा परम्परावादिता का खण्डन किया और अपने धर्म को "संदिग्ढिको, अकालिको, एहि-यस्सिको, ओपनयिको, पच्चत्तं, वेदितव्यो, विज्जुहि पोषित किया"^{१५९}। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि सद्धर्म में जिस श्रद्धा का महत्त्व और शक्ति स्थापित की गयी है वह श्रद्धा अन्य-श्रद्धा त होकर दर्शन-मूलिका श्रद्धा है। ऐसी श्रद्धा ही मनुष्य का सनातन सहारा है। यह स्वरणीय है कि योगसूत्र (१.२०) के श्वास-भाष्य में श्रद्धा की परिभाषा की गयी है चित्त का सम्प्रसाद। इस सम्प्रसाद को वाचस्पति मिश्र ने अभिरुचि तथा अतीच्छा कहा है एवं वातिककार का कहना है सम्प्रसाद का अर्थ है, 'प्रीति, यह इच्छा कि 'मेरा योग सफल हो'। ऐसे ही अर्थ को बुद्धिस्थ रखकर उदान में कहा है—'श्रद्धा-करके में धर से वेधर हुआ हूँ'। इस प्रकार श्रद्धा का अर्थ आध्यात्मिक उपायों में भरोसा और उत्साह है, न कि मत-विशेष में गुलने मात्र से मुक्ति-निरपेक्ष जाग्रत अवस्था अभि-निवेश। श्रद्धा होने पर वीर्य अवस्था साधन में अवक पुस्पायं सम्भव होता है। धृति में कहा है 'नायमात्मा बलहीनेन लभ्यः...'। साधन का निरन्तर और दीर्घकालीन अभ्यास बिना परिश्रम और पराक्रम के सम्भव नहीं है। आलस्य, अवसाद, मन्दता, आदि से वीर्य ही बचा सकता है। योगशास्त्र में कहा है 'तीव्र संवेगानामासन्नः'। समाधि की प्राप्ति अभीप्सा और प्रयत्न की तीव्रता पर निर्भर है।

१५९-अंगुत्तर० रो० जि० ३, पृ० १०।

१६०-अंगुत्तर० रो०, जि० ४, पृ० ३।

१६१-योगसूत्र, "श्रद्धावीर्यस्मृतिस्समाधि-प्रज्ञापूर्वक इतरेषाम्।" (१.२०)।

१६२-मज्झिम० रो०, जि० २, पृ० २१८, २३४ इत्यादि।

१६३-उदा०, बोध० रो० २.२२२ इत्यादि।

स्मृति—स्मृति का महत्त्व इससे स्पष्ट है कि बोधिप्राप्तिक-धर्मों की सात सूचियों में से पाँच में उसका उल्लेख है और एक केवल उसी का विस्तार है। स्मृति शब्द अपने प्रचलित अर्थ में चित्त के सुविदित धर्म-विशेष का संकेत करता है। चित्त का यह स्वभाव है कि वह अनुभव के व्यतीत होने पर भी उसकी निशानी या संस्कार का संरक्षण करता है एवं अनुभूत अर्थ का संस्कार के द्वारा फिर से ज्ञान स्मरण कहलाता है। आध्यात्मिक साधन के प्रसंग में ध्येय विषय का निरन्तर स्मरण ही स्मृति शब्द से सूचित होता है। योगदर्शन के “श्रद्धावीर्य-स्मृति-समाधिप्रज्ञापूर्वक इतरेषाम्” इस सूच की व्याख्या में आप्यकार ने कहा है कि स्मृत्युपस्थान सिद्ध होने पर चित्त समाहित हो जाता है। तत्त्ववेत्तारदी, पार्तलकरहस्य एवं योगवार्तिक में स्मृति शब्द का अर्थ यहाँ ध्यान किया है क्योंकि वही समाधि का साक्षात् द्वार है। ‘कायगता स्मृति’ अथवा ‘आनापान-स्मृति’ के पर्यालोचन से स्पष्ट है कि यही अर्थ बौद्धों का भी अभिप्रेत है। चतुर्थ-ध्यान के वर्णन में स्मृतिपरिसुद्धि की उल्लेख कही गयी है। निरन्तर स्मृति का महत्त्व उपनिषदों में विदित है। छान्दोग्य (७.२६.२) में कहा गया है ‘आहारशुद्धी सत्वशुद्धिः सत्वशुद्धा ध्रुवा स्मृतिः स्मृतिलम्बे सर्वघन्यबीता विप्रमोषः’^{११}। अग्रमाद का उपदेश भी इस प्रसंग में स्मरणीय है, यथा ‘नायमात्मा बलहीनेन लम्बो न न प्रमादात्—’^{१२} ‘अग्रमत्तेन वेदव्यं—’^{१३}। सद्धर्म में अग्रमाद पर बार-बार जोर दिया गया है। तत्त्व-गत के अन्तिम शब्द यही कहे गये हैं—“अग्रमाद से सम्पन्न करना—”। सामान्यतः चित्त मोह एवं विषेय में गड़ा रहता है। उसे समाहित करने के लिए यह आवश्यक है कि उसे प्रयत्नपूर्वक स्मृतिसाधन के द्वारा प्रत्यग्-जागरूक एवं एकाग्रभूमिक बनाया जाय। स्मृति की अनिवार्यता द्योतित करने के लिए उसे “एकाग्रन मार्ग” कहा गया है। स्मृति का अभ्यास निरन्तर आध्यात्मिक जागरूकता का अभ्यास है। स्मृति चित्त को अग्रतात्मक और असत्प्रचार से बचाती है। अतएव उसे चित्त का ‘आरक्षक’ अथवा ‘दोवारिक’ कहा गया है।

१६४—“आहार शुद्ध होने पर चित्त शुद्ध होता है, चित्त शुद्ध होने पर निरन्तर स्मृति होती है, स्मृति प्राप्त होने पर सब घन्यियाँ खल जाती हैं।”

१६५—मुण्डक० ३. २.४ “यह आत्मा बलहीन से लम्ब नहीं है, और न प्रमाद से (लम्ब है)।”

१६६—मुण्डक० २. २.४, “अग्रमत्त होकर वेध करना चाहिए।”

निकायों में स्मृति-साधन के अनेक प्रकार निर्दिष्ट हैं^{१११}। उनमें कायगता स्मृति, आनापान स्मृति, एवं चार स्मृति-प्रस्थान मुख्य हैं। कायगता स्मृति शरीर के ध्यान का ही नाम है। शरीर के अंग-प्रत्यंगों के रंग, आकार, स्थिति आदि का एक निश्चित क्रम में निरन्तर चिन्तन करने से काय-स्मृति उपस्थित होती है। इस स्मृति के सिद्ध होने से अपने एवं औरों के शरीर निरे हाड़-मांस के पुतले प्रतीत होते हैं तथा कायिक जीवन की ओर चितुष्णा उत्पन्न होती है। आनापान-स्मृति में सांस पर ध्यान दिया जाता है। जितना महत्त्व योग में प्राणायाम का है उतना ही बौद्ध साधन में आनापान-स्मृति का। वस्तुतः यह स्मृति एक प्रकार का बौद्ध प्राणायाम ही है। जहाँ प्राणायाम में सांस का प्रवृत्तपूर्वक नियन्त्रण और निरोध किया जाता है, आनापान स्मृति में केवल सांस की गति को निरन्तर लक्ष्य किया जाता है। किन्तु इस प्रकार सांस की ओर ध्यान देने से उसकी गति सूक्ष्म और सूक्ष्मतर होते हुए प्रकर्ष में निरुद्धयत् हो जाती है। यह अवस्था केवल-कुम्भक की अवस्था से तुलनीय है। आनापान-स्मृति की प्रक्रिया अवपा-वाप की विधि से भी सादृश्य रखती है, किन्तु उसमें किसी प्रकार के मन्त्र अथवा ताद के अनु-साधन का कहीं उल्लेख प्राप्त नहीं होता।

चार स्मृति-प्रस्थानों में पहला कायानुपश्यना है, दूसरा वेदनानुपश्यना, तीसरा चित्तानुपश्यना और चौथा धर्मानुपश्यना। कायानुपश्यना में कायिक धर्मों का यथा-स्थित अनुसन्धान विहित है। वेदनानुपश्यना में सुख-दुःख आदि वेदनाओं का यथार्थ बोध किया जाता है। चित्तानुपश्यना समस्त-चित्त-विषयक जागरूकता है। धर्मानु-पश्यना नीवरण, स्कन्ध, आयतन, संयोजन, बोध्यंग एवं चार आर्यसत्तों के बोध और स्मरण से सम्पन्न होती है। संक्षेप में स्मृति का साधन 'तन, मन, पवन' की गतिस्थिति के अनुसन्धान के द्वारा किया जाता है।

बोध्यंगों को सम्बोधि के उपयोगी तत्त्व माना जाता है और प्रायः वे सात गिनतये गये हैं—स्मृति, धर्मे-विषय, बोधे, प्रीति, प्रशस्ति, समाधि एवं उपेक्षा। नीवरणों के प्रतिकार के लिए बोध्यंगों का विशेष रूप से उपदेश मिलता है। कामच्छन्द, अभिव्या-व्यापाद, स्थान-मूढ, औद्धत्य-कौतुक्य, एवं विविक्तता, ये पाँच नीवरण हैं^{११२}। चित्त को अनिभूत कर से नीवरण उसे समाधि के अनुपयोगी न बना दे, इसलिए बोध्यंगों की

१६७-मज्झिम०—सतिपट्ठानमुत्तु; दोष० महासतिपट्ठान०; संयुत्त० सति-पट्ठानसंयुत्त० प्रभृति स्थलों पर।

१६८-अर्थात् राग, द्वेष, आलस्य, उद्धतता, एवं संशय।

यथावसर भावना करनी चाहिए। स्मृति-ग्रन्थानों से बोध्यंग समर्पित होते हैं एवं स्वयं विद्या-विमुक्ति को समर्पित करते हैं^{१११}।

श्रद्धिपादों को श्रद्धि के अनुकूल साधन समझा जा सकता है। श्रद्धिपाद चार बताये गये हैं^{११२}।—छन्दसमाधिप्रधानसंस्कार-समन्वागत-श्रद्धिपाद, वीर्य, चित्त०, एवं सीमांसा०। इनका स्पष्ट वर्णन प्राप्त नहीं होता। इस प्रसंग में स्मरणीय है कि तथागत ने चमत्कार अथवा प्रातिहार्य के तीन प्रकार बताये थे—श्रद्धि-प्रातिहार्य, आदेशना-प्रातिहार्य, एवं अनुशासन-प्रातिहार्य। ये सभी मनुष्योत्तर धर्म हैं, किन्तु इनमें पहले दो गान्धारी विद्या अथवा मणिका विद्या से भी प्राप्त हो सकते हैं। ऐसे जादू के चमत्कार को समझाने बुद्ध ने हेय बताया। उनके मत में धर्माचरण से लब्ध आध्यात्मिक विशद्वि और प्रशस्ति ही वास्तविक चमत्कार है^{११३}।

बोधिप्राप्तिक धर्मों पर विचार करने से ज्ञात होता है कि बुद्धोपदिष्ट मार्ग में संयम, पुरुषार्थ, जागरूकता एवं एकाग्रता का अत्यधिक महत्त्व था। तथागत ने शील-व्रत-परामर्श का खंडन किया। वे कोई बाहरी आचार के नियमों को महत्त्व नहीं देते थे। बिन शौलों का उन्होंने उपदेश किया वे आपाततः कर्जनात्मक होते हुए भी वस्तुतः भावनात्मक हैं। संसारी एवं साधक-गण स्वभावतः अतिमात्रता की ओर प्रवण होते हैं। अतएव बुद्ध ने मुक्त-भोग और मोर-सप, दोनों के मध्यवर्ती मार्ग का उपदेश किया।

प्रश्नोपनिषद् (१.१५-१६) में कहा है—‘तेषामेवैष ब्रह्मलोको येषां तपो ब्रह्मचर्यं तेषु सत्यं प्रतिष्ठितम् ॥ तेषामसौ विरजो ब्रह्मलोको न येषु बिहगमनृतं न माया वेति’^{११४}। मुण्डक के अनुसार ‘सत्येन लब्धस्तपसा ह्येष आत्मा सम्बन्धानेन ब्रह्मचर्येण नित्यम्’^{११५}। छान्दोग्य में कहा गया है—‘ब्रह्मचर्येण ह्येषेष्टात्मानमनुविन्दते’^{११६}। ज्ञान के लिए सत्य और ब्रह्मचर्य की आवश्यकता बौद्धों में पूरी स्वीकृत है। अन्यत्र देवताओं, मनुष्यों

१६९—संपुत्त० रो०, ५.३२९ इत्यादि।

१७०—ब्र०—दीघ० जनकसभसुत्तन्तः संपुत्त० रो० जि० ५, पृ० २६८ प्र०।

१७१—तु०—विमुद्धमगो, पृ० २६२ प्र०।

१७२—‘उन्हों का यह निर्मल ब्रह्मलोक है जो तपस्वी, ब्रह्मचारी एवं सत्यनिष्ठ है।

यह ब्रह्मलोक उनका नहीं है जिनमें कुटिलता, झूठ या वंचना है।’

१७३—‘यह आत्मा सत्य से लम्प है, तप से, सम्बन्धान से, नित्य ब्रह्मचर्य से’ (मुण्डक ३.१.५)।

१७४—‘ब्रह्मचर्य से ही अभीष्ट आत्मा को प्राप्त करता है।’ (छा० ८.५.१)।

एवं असुरों को क्रमशः दम, दान एवं दया का उपदेश दिया गया है^{१०१}। सद्धर्म में दम जबका संयम सबके लिए आवश्यक है, दान उपासकों के लिए महत्त्वपूर्ण है एवं दया—“धर्म का मूल है”। वैदिक धर्म एवं सद्धर्म के शील-विज्ञान में अतिबाध सादृश्य होते हुए भी अंगतारतम्य का भेद है।

अहिंसा—अहिंसा, मैत्री, करुणा, सहानुभूति एवं सहिष्णुता का बौद्ध शील में मूर्धन्य स्थान है। शतपथ ब्राह्मण में ब्राह्मण को सबका मित्र तथा अहिंसक कहा गया है^{१०२}। दौक्षित को अक्रोध बताया गया है, एवं उत्तर-वैदिक-साहित्य में याज्ञिक हिंसा के प्रति कहीं-कहीं आपत्ति प्रकट होती है। इस प्रवृत्ति का बौद्ध साहित्य में प्रचुर विकास देखा जा सकता है और इस विकास का कारण संसारवाद एवं कर्मवाद का प्रचार माना जाना चाहिए। यह मानने पर कि एक ही जीव-सत्ता कर्म-भेद से नाना योनियों में अवस्थ पाती है, समस्त ब्रह्माण्ड के प्राणियों का आध्यात्मिक सम्बन्ध सिद्ध हो जाता है। लोक-जीवन हिंसा के बिकट और जटिल जाल में फैसा है। बिना उस जाल को काटे निवृत्ति-मार्ग में गति सम्भव नहीं है। योगशास्त्रकार ने कहा है कि शेष सब नियम अहिंसा को विशुद्ध करने के लिए ही स्वीकार किये जाते हैं। उन्होंने इस प्रसंग में एक प्राचीन उद्धरण दिया है जो उल्लेखनीय है—“स खल्वप्य ब्राह्मणो यथा-यथा व्रतानि बहूनि समादिस्तते तथा-तथा प्रमाद-कृतेभ्यो हितानिदानेभ्यस्तोमेवावदात्तल्पामहिंसां करोति”^{१०३}। बालिककार ने मोक्षधर्म से प्रासंगिक उद्धरण दिया है—

“यथा मागपदेज्ज्यानि पदानि पदगामिनाम् ।

सर्वाण्येवापिधीयन्ते यदजातानि कौञ्जरे ॥

एवं सर्वमहिंसायां धर्मायमपिर्षोषते”^{१०४} ॥”

इसी कारण निर्धन्य मत में हिंसा का सर्वथा वर्जन उपदिष्ट है। सद्धर्म में कर्म को मूलतः मानसिक माना है और अतएव निर्धन्यों से भेद है। बौद्ध अहिंसा न केवल पशु-

१७५—ब० उप०, ५.२ ।

१७६—शतपथ० जि० १, पृ० २७९ ।

१७७—“जैसे-जैसे ब्राह्मण बहुत-से व्रतों को स्वीकार करना चाहता है, वैसे-वैसे वह प्रमादकृत हिंसामूलक (दोषों) से अहिंसा को ही विशुद्ध करता है ।” (पृ० २७८) ।

१७८—“जैसे हस्तिपद में अन्य जन्तुओं के पद जिलोन हो जाते हैं, ऐसे ही अहिंसा में सब धर्म लीन हो जाते हैं ।”

हिंसा अथवा पर-भीडन की कर्तव्यता है, अविशुद्ध शान्ति, मैत्री एवं सहानुभूति की भावना है। दूसरे में घोर क्लेश पाने पर भी अप्रतिकार और सहिष्णुता के आदर्श की मञ्जिम-निकाय के 'कक्कुपमोवाद' में प्रसिद्ध अभिव्यक्ति उपलब्ध होती है। मैत्री की भावना का अनेक मूर्तों में सुश्रवण प्राप्त होता है। इस प्रसंग में चार ब्रह्म-विहारों का साधन विशेष रूप से उल्लेखनीय है^{११}। यह कहा गया है कि ब्रह्म-विहारों का अभ्यास बौद्धों के सम्प्रदायों में पहले से विवित था और उन्हीं से बौद्धों ने उसे सीखा। यह सम्भव है। कम-से-कम परवर्ती काल में योगसूत्रों में ब्रह्म-विहारों का चित्तप्रसादन के लिए उपदेश पाया जाता है। मैत्रीभावना पहला ब्रह्मविहार था। अन्य व्यक्तियों की आत्मीयता का स्मरण करने से मैत्री का भाव उत्पन्न होता है और 'वे सुखी रहें, दुःख न पायें, उनका कल्याण हो', इस प्रकार की इच्छा में साकार होता है। अधिकाधिक व्यक्तियों एवं वर्गों की ओर इस भावना को प्रसारित करना चाहिए। पर-दुःख के स्मरण से कठना का भाव उत्पन्न होता है, पर-मुख के स्मरण से मुदिता का, एवं सर्वत्र कार्यकारण-निबन्ध के अध्याहत व्यापार के स्मरण से उपेक्षा के भाव का जन्म होता है। पहले तीनों भाव सहानुभूति के विभिन्न रूप हैं और ध्यान के द्वारा उनकी वृद्धि ही पहले तीन ब्रह्म-विहार हैं। चौथे ब्रह्म-विहार में दार्शनिक उदासीनता अथवा मध्यस्थता का अभ्यास किया जाता है। धर्मशास्त्र में उपेक्षा का विषय दूसरों के अपुण्य कर्तव्य में है और इस कारण इस ब्रह्म-विहार का कुछ भिन्न प्रकार से प्रतिपादन किया गया है। ब्रह्म-विहार चित्त-वृद्धि के उत्तम उपाय हैं और साथ ही वे आदर्श सामाजिक भावनाओं को प्रस्तुत करते हैं। मैत्री आदि चित्त की उत्कृष्ट अवस्थाएँ हैं। जहाँ ये एक ओर आध्यात्मिक प्रसाद समर्पित करती हैं दूसरी ओर सामाजिक हित-मुख का भी इनसे साधन होता है। मैत्री का राग से विवेक करना चाहिए। दोनों ही अपने विषयों में गुण-दर्शी होते हैं, किन्तु मैत्री में परार्थता का प्राधान्य होता है, राग में स्वार्थ का। कठना को शोक से बचाना आवश्यक है। कठना दूसरे के दुःख को हटाती है, शोक अपने को भी दुःख में निमग्न करता है। मुदिता लौकिक सौमनस्य से भिन्न है और ईर्ष्या का निरोध करती है। उपेक्षा मुख-मुख की अनिवार्यता एवं समस्त लौकिक अनुभवों की परतन्त्रता दिखाती हुई घोरता और निर्विकारता में पर्यवसित होती है।

ध्यान—तथागत की देशना में ध्यान ही मार्ग का प्रधान अंग था। ध्यान के द्वारा ही बौद्ध सत्त्व ने सम्बोधि का लाभ किया था। कचपन से ही वे ध्यानप्रवण थे और

उनको बराबर ध्यायी, ध्यानशीली, प्रतिमंजलयन-परावण, एवं ध्यानोपदेशी बताया गया है। यहाँ तक कि बौद्धों का ध्यानरत होना एक उपहास का विषय बन जाता था। एक स्थल पर भार के द्वारा समझाया कहा पाया जाता है—‘जैसे नदी के किनारे सिवार मछलियों को खोजता हुआ ध्यान करता है, प्रध्यान करता है, निध्यान करता है, अप-ध्यान करता है, ऐसे ही मुड्का, श्वभण, इम्य, कृष्ण, वन्धुपादापण यह कहते हुए कि “हम ध्यायी हैं” कन्धे झुकाये, मुँह नीचा किये, जैसे नये में हों, ध्यान करते हैं, प्रध्यान करते हैं, निध्यान करते हैं, अपध्यान करते हैं^{१००}।’ एक निर्गन्ध सन्दर्भ में भी कहा गया है कि “कुछ ऐसा ध्यान करते हैं जैसे सारस मछलियों के लिए^{१०१}।” यहाँ पर कदाचित् शांभुपुत्रीयों की ओर निर्देश है। एक स्थान पर देवेन्द्र शक के द्वारा पंचशिक्ष ने कहा गया है ‘तात् पंचशिक्ष, मूझ जैसे के लिए ध्यायी, ध्यानरत, प्रतिमंजलीन तथागत दुर्लभतम कम है^{१०२}।’ अनेक सूत्रों के अन्त में यह प्रशंसा पायी जाती है कि ‘भिक्षुओ, ये बृक्ष-मूल हैं, ये शून्मागार हैं, ध्यान करो, प्रमाद मत करो, पीछे पश्चात्ताप न करना। यहीं हमारा अनुशासन है^{१०३}। ध्यान का बलों, इन्द्रियों और सम्बोधनों में प्रमुख स्थान है। तथागत के अनेक शिष्यों को ध्यानकुशलता की प्रशंसा की गयी है। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि बुद्ध भगवान् और उनके अनुयायी ध्यान को ही सम्बोधि का प्रधान उपाय मानते थे और उसका अभ्यास करते थे। अन्यत्र अविदित न होते हुए भी ध्यान का बौद्धों में अपेक्षाकृत प्रचार अत्यधिक था।

उपनिषदों में ध्यान का उल्लेख पाया जाता है। छान्दोग्य (७.६.१) में पृथिवी, अन्तरिक्ष, आकाश, जल, गर्भत, देव, मनुष्य, सब को ध्यान करते हुए—से बताया गया है। मूह्वारण्यक (२.४.५) में कहा गया है कि आत्मा इष्टव्य, श्रोतव्य, मन्तव्य एवं निदिध्यासितव्य है। कठोपनिषद् (२.४.१) में कहा गया है कि अन्तरात्मा के दर्शन के लिए इन्द्रियों का प्रत्याहार आवश्यक है। सूक्ष्म और एकाग्र बुद्धि से निगूढ़ आत्मा का ज्ञान होता है। वाणी का मन में, मन का शान्तस्मा में, ज्ञानात्मा का महान्-आत्मा में एवं महान्-आत्मा का शान्त आत्मा में लय करना चाहिए^{१०४}। इस प्रकार उस परम-

१८०—मज्झिम० रो० जि० १, पृ० ३३४।

१८१—सूपगडंग, १, ११, २७।

१८२—दीघ० ना० जि० २, पृ० १९८।

१८३—यथा, संयुत० रो० ४.३५९ प्र०।

१८४—कठ० १.३.१२-१३।

अदृश्य पुरुष-तत्त्व का दर्शन सम्भव है। "जब पाँचों इन्द्रियों के ज्ञान मन के साथ अवस्थित हो जाते हैं और बुद्धि विचेष्टाहीन हो जाती है, उसको परम गति कहते हैं। उस स्थिर इन्द्रिय धारण को योग कहते हैं। उस समय प्रमाद हट जाता है^{१८}। मुण्डकोपनिषद् (२. २.) में कहा गया है कि पुरुष बुद्धि अथवा गुहा में निहित है। उसके ज्ञान के लिए भावगत चित्त से प्रणवरूप धनु को खींचकर उपासना के द्वारा निश्चित आत्म-रूप धार का ब्रह्मरूप लक्ष्य में अग्रमत सन्धान करना चाहिए। अन्यत्र कहा गया है कि आत्मा को प्रणवरूप ध्यान करना चाहिए और इस प्रकार उसके ज्ञान से हृदय-अग्नि छिन्न हो जाती है एवं कम भीषण हो जाते हैं। आत्मा अन्तस्वित ज्योति है जिसका दर्शन सत्त्व-शुद्धि होने पर ज्ञान के प्रसाद से एवं निष्कल ध्यान से होता है। स्वैताद्वय (१. ३, २. ८-१५) में ध्यान योग का अधिक विस्तृत वर्णन है। यहाँ कहा गया है कि ध्यानयोग के अनुगत होकर अपने गुणों से निगूढ़ देवात्म-शक्ति का ब्रह्मपादियों ने दर्शन किया। धर और अक्षर के नियन्ता एकमात्र देव के अभिध्यान से, योग से, तादात्म्य से माया-निवृत्ति होती है। अपने शरीर को वरणि समझकर एवं प्रणव को उत्तरारणि समझकर ध्यान के निर्मथन के अभ्यास के द्वारा निगूढ़वत् देव का दर्शन करे। इसी उपनिषद् में अन्यत्र कहा गया है कि शरीर को सम एवं विषा उभय स्थापित करके एवं हृदय, मन तथा इन्द्रियों का निरोध करके, प्राणायाम के अभ्यास से आत्म तत्त्व को जानना चाहिए। योग में प्रकट होनेवाली ज्योतिःप्रवृत्ति का उल्लेख यहाँ किया गया है। यह भी कहा गया है कि पंचतत्त्वात्मक योगयुगा के प्रवृत्त होने पर एवं योगान्मय शरीर के प्राप्त होने पर न रोग होता है, न जरा, न मृत्यु।

इन उद्धरणों से स्पष्ट है कि कुछ उपनिषदों में ध्यान एवं योग का पर्याप्त परिचय उपलब्ध है। बाह्य विषयों से मन को हटाकर ज्योतिर्मय प्रत्यगात्मतत्त्व का ध्यान ही उपनिषदों में अभिप्रेत ध्यान है। अक्सर प्रणव को सहायक प्रतीक के रूप में लिया गया है एवं हृदयप्रदेश में प्राण और मन की निश्चल धारणा का उपदेश किया गया है। सद्धर्म में उपदिष्ट ध्यान को आत्मध्यान नहीं कहा जा सकता और न प्रणव का उसमें कोई स्थान है। वस्तुतः किसी भी प्रकार के मन्त्र का इस ध्यान की प्रक्रिया में उपदेश नहीं प्राप्त होता। प्राण-सम्बन्धी साधन का स्मृति-साधन के अन्तर्गत उपदेश होते हुए भी मन्त्र के साथ उसका साक्षात् सम्बन्ध स्थापित नहीं किया गया है।

तथागत ने सब प्रकार के ध्यानों की प्रशंसा नहीं की थी। विशेषतः नीवरणयुक्त चित्त को उन्होंने ध्यान का अनधिकारी बताया है। प्रायः ध्यान-चतुष्टय को सराहा गया है^{१८६}। ध्यान समाधि का पूर्वपङ्ग है। समाधि को शमय-निमित्त, अव्यय-निमित्त कहा गया है। सब धर्मों में समाधि प्रमुख है। बृद्धपौष ने समाधि को कुशलचित्त की एकाग्रता कहा है^{१८७}। इस प्रसंग में प्रणिधान शब्द भी विचारणीय है। एक परवर्ती ब्राह्मण व्याख्याकार^{१८८} ने कहा है कि ध्यान दो प्रकार का है—भावना एवं प्रणिधान। इनमें पहला सिद्ध अथवा कल्पित विषय को अधिकृत करके प्रवृत्त होता है, वस्तुतत्त्व को आवश्यक रूप से अपेक्षा नहीं करता। प्रणिधान में वास्तविक विषय की अपेक्षा रहती है। इस प्रकार का भेद निकायों में प्राप्त नहीं होता, किन्तु प्रणिधान एवं भावना दोनों ही शब्दों का प्रयोग मिलता है। समाधि की भावना अनेक प्रयोजनों के लिए की जा सकती है : वृष्टधर्म मुक्त-विहार के लिए, ज्ञान-दर्शन—प्रतिष्ठान के लिए, स्मृति-संग्रहण के लिए, एवं आत्मवैश्याय के लिए। अन्य सम्प्रदायों में इनके अतिरिक्त ध्यान का देव-लोक प्राप्ति के लिए अथवा सिद्धियों के लिए भी उपयोग विदित था। ऊपर कहा जा चुका है कि उपनिषदों में परमज्ञान ही ध्यान का मुख्य प्रयोजन था। तथागत ने स्वयं ध्यान के द्वारा तीन विशाखों एवं सम्मोधि का लाभ किया। यह स्पष्ट है कि ध्यान लौकिक अथवा लोकोत्तर विषयों और प्रयोजनों से प्रवृत्त हो सकता है। तीन भूमियों में कुशल चित्त की एकाग्रता लौकिक समाधि है। आर्य-मार्ग से संप्रयुक्त एकाग्रता लोकोत्तर समाधि है। प्रज्ञा के भावित होने से लोकोत्तर समाधि भावित होती है। तथागत ने जिस ध्यान का उपदेश किया वह लोकोत्तर समाधि का ही द्वार था। इस ध्यान का प्रयोजन नित्य शान्ति का लाभ एवं इसका प्रारम्भ अनित्यादि लक्षणों के विचार तथा भावना में है।

चित्त का स्वभाव बिभुद्व एवं भास्वर है, किन्तु वह आगन्तुक मल से आवृत है। इन आगन्तुक मलों को उपक्लेष एवं नीवरण कहा गया है। उपक्लेषों एवं नीवरणों के हटाने से चित्त मृदु, कर्मेष्ण और प्रभास्वर हो उठता है और आत्मवैश्याय के योग्य हो जाता है। ध्यान की क्रिया एक प्रकार से चित्त का परिष्कार अथवा परिशोधन है।

१८६-३० औरिजिन्त ऑव बुद्धिम्म, पृ० ५३३ प्र० ।

१८७-बिभुद्धिमग्गो, पृ० ५७ ।

१८८-शान्तिपर्व, १९५.१५ पर नीलकण्ठ ।

इस प्रसंग में स्वर्ण के विघोषन का उदाहरण दिया गया है। आश्व चित्त के आन्तरा-लिक-दोष हैं जो कि अविद्या के साथ निवृत्त होते हैं।

ध्यान की चार अवस्थाओं का सुस्पष्टस्थित और रीतिबद्ध वर्णन अनेक स्थलों पर मिलता है^{११}। पहले ध्यान में काम एवं अकुशल धर्मों से विविका होकर चित्त वितर्क, विचार, एवं विवेकजन्य प्रीति-मुख से युक्त अनुभव में निमग्न रहता है। बृद्धघोष ने वितर्क को विचार का प्रारम्भ एवं विचार को वितर्क का अनुप्रबन्ध बताया है। प्रीति के उन्नींने पाँच प्रकार निर्दिष्ट किये हैं। दूसरे ध्यान में वितर्क और विचार उपशान्त हो जाते हैं। चित्त अपने अन्दर ही सम्प्रसाद एवं एकाग्रता के साथ समाधि-जन्य प्रीति-मुख का अनुभव करता है। यह निम्नालिनीय है कि पहले ध्यान में सुख विवेकजन्य है, दूसरे ध्यान में समाधिजन्य। तीसरे ध्यान में प्रीति भी छूट जाती है, एवं स्मृति और संप्रजन्य से युक्त शरीर से सुख का प्रतिसम्बेदन होता है। तीसरे ध्यान में पहुँच कर ध्यायी उपेक्षक, स्मृतिमान् एवं मुख-विहारी कहा जाता है। चौथे ध्यान में सुख भी छूट जाता है। इस प्रकार सुख और दुःख, सौमनस्य एवं दीर्घमनस्य के अस्त हो जाने से सुख-दुःख-विवर्जित उपेक्षामयी स्मृति-परिशुद्धि का चतुर्थ ध्यान में लाभ होता है। इस स्थिति में साधक परिशुद्ध, पर्यवदात, अतंगण, विगतोपकलेश, मृदुभूत, कर्मण्य, अमिञ्ज्य-प्राप्त हो जाता है। चतुर्थ ध्यान में चित्त के आनेज्ज्य अथवा निरचलता का बहुव वर्णन है।

इन चार ध्यानों का शान्तिपर्व (अध्याय १९५) में भी उल्लेख मिलता है। वहाँ यह कहा गया है कि इस चतुर्विध ध्यातयोंग से योगी निर्वाण प्राप्त करता है। योगसूत्रों (१. १७) में भी सम्प्रज्ञात-समाधि का एक सद्यः चतुर्धा विभाजन देखा जाता है जो कि स्पष्टतर है। इससे प्रतीत होता है कि वितर्क और विचार की व्याख्या कदाचित् बृद्धघोष ने ठीक नहीं की है और प्रीति-मुख करण-गत सात्त्विक मुख है। ऐसे ही परवर्ती जैन ग्रन्थों में भी ध्यान के भेद वर्णित हैं। अभिधर्म के ग्रन्थों में चार ध्यानों को पाँच ध्यान कर दिया गया है।

यह स्पष्ट है कि ध्यान कल्पना-प्रवण स्वप्निल अवस्था नहीं है, अपितु ध्यान में चित्त सर्वथा निस्तब्ध एवं जागरूक रहता है। दूसरी ओर ध्यान-विचार अथवा चिन्तन भी नहीं है। वस्तुतः चिन्तन एवं संबेदन का निरोध ध्यान का मर्म है। ध्यान में चित्त निरचल एवं उज्ज्वल हो उठता है। जैसे विशुद्ध दर्पण में अथवा स्थिर एवं विमल जल में

परार्थ गथाभूत प्रतिबिम्बित होते हैं। ऐसे ही ध्यान के द्वारा समाहित चित्त में परमार्थ का बोध स्वतः उत्पन्न होता है। समाहित चित्त में धर्म प्राकट्यमान होता है^{१५}। स्थिर शून्य चित्त में ज्ञान का उदय अनेक प्राचीन दर्शनों में विशेषतः योगदर्शन में अभ्युपेत है।

अनेक स्थलों में ध्यान-चतुष्टय को त्र्यलोक में ही सीमित माना गया है। उनके पहले कामलोक मानव चेतना की भीतल अवस्था है एवं उनके अनन्तर अरूपलोक-विषयक अनेक अरूप-ध्यान। इस क्रम में ध्यान-चतुष्टय निर्वाण का मार्ग नहीं रह जाता, क्योंकि निर्वाण रूप और अरूप दोनों के परे है। ऐसा प्रतीत होता है कि पहले ध्यान-चतुष्टय सम्बोधि का उपयोगी समझा जाता था, किन्तु पीछे उसकी एक भिन्न व्याख्या भी प्रस्तुत हुई। कुछ स्थलों में निर्वाण और निरोध-समाप्ति को प्रायः एक समझा गया है। इस दृष्टि के अनुसार संज्ञा-वेदिनिरोध की अवस्था ही ध्यान का चरम विकास समझा जाता चाहिए। निरोध-समाप्ति योगदर्शन की अतमप्रज्ञात-समाधि के समान प्रतीत होती है। ध्यान और समाधि के रूप एवं अरूप बाहु तो संबद्ध होने के कारण यह मत भी विकसित हुआ कि शमन भावना का प्रयोग केवल आत-पूर्वी में संस्कार निरोध ही है। विषयना अथवा ज्ञान-मार्ग सम्बोधि एवं निर्वाण के लिए आवश्यक है।

आध्यात्मिक प्रगति—आध्यात्मिक साधना के मार्ग में प्रगति की विभिन्न अवस्थाओं के लिए आरूपाभेद प्राचीनतम संदर्भों में स्पष्टतः उपलब्ध नहीं होता। प्रारम्भ में कदाचित् पुरुषजन, आर्य एवं अहूत् की ही चर्चा थी। त्रिपिटक में अनागामी शब्द के अपारिभाषिक प्रयोग की उपलब्धि इसे प्रमाणित करती है कि मार्ग-चतुष्टय का सिद्धान्त सर्वथा प्राचीन नहीं है। श्यामपफल-सूत्र में भी मार्गों एवं मार्गफलों के चतुष्टय की चर्चा प्राप्त नहीं होती। किन्तु पुरुषजन एवं आर्य का भेद अत्यन्त प्राचीन प्रतीत होता है। मज्झिमनिकाय ने पुरुषजन उस पुरुष को कहा गया है जोकि अहंकार तथा मनकार के मोह में फंसा हो। इस मोह के कारण वह अनात्म पदार्थों में आत्मसाक्षी रहता है एवं काम, भव और अविद्या के आलसों से प्रेरित होकर कर्म करता है^{१६}।

१९०-सु०—“यदाह्वे पातुभबन्तिवम्मा मातापिनो जायतो ब्राह्मणस्य ।”—वे०—
ऊपर ।

१९१-पुगल-सूत्रजति में तीन संयोजनों की पुरुषजन का लक्षण माना है। तीन संयोजन हैं—सत्कायदृष्टि, विचिकित्सा एवं शीलव्रत-परामर्श। अन्यत्र संयोजन दस गिनाये गये हैं। इनके मूलगत तीन संयोजनों के अतिरिक्त सात प्रायः ये माने जाते हैं—कामकण्ठ, व्यापाद, रूपराग, अरूपराग, मान, बीद्वय एवं अविद्या।

अंगुत्तर-निकाय एवं पुग्गल-पञ्जाति में पृथग्जन के अनुसार गोत्रभू की अवस्था भी कही गयी है। इन ग्रन्थों में गोत्रभू को आप्य नहीं माना है। कुछ अन्य परवर्ती ग्रन्थों में, जैसे कि पटिसमिदासना और अभिधम्मत्वसंगह में, गोत्रभू को आप्य माना गया है। बृद्धशेष में भी मार्ग-ज्ञान के बाद ही गोत्रभू-ज्ञान माना है^{१११}।

आर्यत्व अथवा श्रोतआपत्ति का अर्थ है कि पुरुष भिर्वात्ति की ऐसी आध्यात्मिक धारा में पहुँच गया है जो उसे अनिवार्य रूप से सम्बोधि तक ले जावेगी। इसीलिए श्रोतआपन्न को अबिनिपात-धर्म, नियत-सम्बोधिपरायण कहा गया है।

जैसे पृथग्जन संसार की बाढ़ में मृत्यु से मृत्यु की ओर बहते रहते हैं, ऐसे ही उनके विपरीत आर्य-गण विद्या के द्वारा विमुक्ति की ओर नियत प्रवाहित होते हैं। श्रोत-आपन्न के लिए सात से अधिक जन्म शेष नहीं रहते^{११२}। अब केवल एक ही जन्म शेष रहता

११२-आर्यत्व की प्राप्ति श्रोतआपत्ति से होती है, किन्तु गोत्रभू और श्रोतआपन्न के मध्य में श्रद्धानुसारी एवं धर्मानुसारी पुरुष माने जाते हैं। पुग्गलवञ्जाति के अनुसार जिनमें श्रद्धेन्द्रिय का प्राधान्य है वे श्रद्धानुसारी हैं एवं जिनमें प्रज्ञेन्द्रिय का प्राधान्य है वे धर्मानुसारी हैं। श्रोतआपत्ति होने पर श्रद्धानुसारी श्रद्धाविमुक्त कहलाता है एवं धर्मानुसारी दृष्टिप्राप्त। इनमें से पहले के कुछ आत्माओं का अल्प होता है, दूसरे के अधिक।

निर्वाण की ओर जाने के लिए दो धुरियाँ हैं—श्रद्धा और प्रज्ञा, तथा दो अभिनिवेश हैं—शमय और विपश्यना, एवं दो शीर्ष हैं—उभयोभाग-विमुक्त और प्रज्ञा-विमुक्त। इनमें प्रज्ञाधुर और शमयाभिनिवेश के अनुयायी श्रोतआपत्ति के मार्ग में धर्मानुसारी कहलाते हैं, अगली छः अवस्थाओं में काय-साक्षी, एवं अर्हत्व में उभयोभाग-विमुक्त। प्रज्ञाधुर एवं विपश्यना-भिनिवेश के अनुयायी श्रोतआपत्ति-मार्ग में धर्मानुसारी कहलाते हैं, अगली छः अवस्थाओं में दृष्टि-प्राप्त एवं अर्हत्व की अवस्था में प्रज्ञाविमुक्त। श्रद्धाधुर और शमयाभिनिवेश के अनुयायी श्रोतआपत्ति-मार्ग में श्रद्धानुसारी कहलाते हैं, अगले छः में श्रद्धा-विमुक्त एवं अर्हत्व में उभयोभाग विमुक्त। श्रद्धाधुर और विपश्यनाभिनिवेश के पक्षिक श्रोतआपत्तिमार्ग में श्रद्धानुसारी, अगली छः अवस्थाओं में श्रद्धाविमुक्त एवं अर्हत्व में प्रज्ञा-विमुक्त कहलाते हैं।

११३-बौद्ध धर्म और संघ में बृद्ध श्रद्धा, अवैद्यप्रसाद, एवं शीलवत्त्व श्रोतआपत्ति के अंग हैं। श्रोतआपत्ति के अंगों से युक्त होने पर हिंसा, अदत्तादान, काम-

है तब वह सहृदागामी कहलाता है। श्रोतआप्त एवं सहृदागामी शील को परिपूर्ति करते हैं। जब इस लोक में पुनरागमन शेष नहीं रहता तब वह अनागामी की अवस्था कहलाती है। अनागामी समाधि की परिपूर्ति करता है। प्रज्ञा के द्वारा सर्वथा आसक्त्य शेष होने पर अर्हत्व की प्राप्ति होती है। प्रारम्भ में अर्हत् और बुद्ध का भेद स्पष्ट नहीं था, पर पीछे न केवल यह भेद विवाद हुआ अपितु कुछ सम्प्रदायों में अर्हत् का पर्याप्त अपकर्ष घोषित किया गया।

इस प्रकार यह स्पष्ट है कि मुक्ति मार्ग में प्रवेश और प्रगति की अवस्थाओं का विवेचन क्रमशः सूक्ष्म और विस्तृत हुआ। पृथग्जन और आर्य का भेद प्राचीनतम था। पीछे इन दो के अन्तराल में 'मोक्षभू' की स्थिति कल्पित की गयी तथा आर्यत्व के विकास में श्रोतआप्ति से अर्हत्व तक चार मार्ग एवं उनके अनुरूप चार फल माने गये। उनमें भावना एवं विपश्चना के तारतम्य से अवान्तरभेद भी स्वीकार किये गये। महायान में आध्यात्मिक विकास की अवस्थाओं का और भी सूक्ष्म और विस्तृत चिन्तन हुआ।

मिथ्याचार, मूढावाद एवं मद्यपान से मुक्ति होती है। श्रोतआप्ति के अंगों की प्राप्ति के पश्चात् प्रीति, प्रामोद, प्रश्रव्य और समाधि की वृद्धि होनी चाहिए तथा छः विद्याभ्यासों धर्मों की भावना करनी चाहिए। ये छः धर्म इस प्रकार हैं—अनित्यानुपश्यना, दुःख, अनात्म, प्रहाण, विराम, एवं निरोध। चार आर्यसत्त्वों के ज्ञान से श्रोतआप्ति पूर्ण निष्पन्न होती है।

अध्याय ३

संघ का प्रारम्भिक रूप और विकास

आर्य-संघ 'अद्विष्ट समाज'—ऊपर कहा जा चुका है कि तथ्यागत के समय में नाना ब्राह्मण और श्रमण परिव्राजकगण जितित थे जिनमें अनेक ब्रह्मात्मगोपी कुल-पुत्र धरदार से प्रप्रकृत होकर किसी शास्त्र अथवा आचार्य के अनुशासन में ब्रह्मचर्य-वास करते थे। परिव्राजकों के ये नेता 'संघो, गणी, गणाचार्य' कहे गये हैं और इनमें से कुछ के नाम तथा मत का उल्लेख प्राप्त होता है। इन गणों के आकार की पुष्कलता इसमें प्रकट है कि राजगृह के संजय परिव्राजक के २५० चेले बताये गये हैं और गया में जटिलों की संख्या १००० कही गयी है। परिव्राजकों में कुछ व्यापक नियम और प्रचार्ण्यमान थीं। विष्णुजि के प्रयास में सभी संसार-त्याग पूर्वक ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह का पालन करते थे और प्रायः सभी के संगठन में उपास्य, वपावास आदि की प्रचार्ण्य विदित थीं। किन्तु उनमें आहार-विहार, वेश-भूषा आदि के नियमन का विस्तर अलग-अलग गणों में अलग-अलग था। इनमें केवल आजीवकों एवं निर्घन्धों के गणों में प्रचलित नियमों का कुछ विवरण मिलता है और पहले प्रस्तुत किया जा चुका है। वैदिक धर्म के अन्तर्गत ब्रह्मचर्य, वानप्रस्थ एवं संन्यास की जीवन-विधा भी अनुशासन-नियत थीं। धर्म धूर्तों में ऐसे नियमों का संग्रह है, किन्तु उपलब्ध धर्मग्रन्थ तथ्यागत से पूर्णकारीन नहीं कहे जा सकते। इनके पहले वैवातस-शास्त्र एवं भिक्षु-सूत्र अवधारित गये थे, किन्तु उनका अब ठीक पता नहीं चलता। यह स्पष्ट है कि भगवान् बुद्ध के समय में यह धारणा अधिदित न थी कि संसार छोड़ने पर भी परिव्राजकों को एक संगठित समाज का अंग बन कर अपनी वपा सम्पादित करनी चाहिए। वस्तुतः इन परिव्राजकों की स्थिति 'विविदिपा-संन्यास' के समान थी और उसमें ब्रह्मचर्य और संन्यास, दोनों के ही लक्षण दृष्टिगोचर होते हैं। ब्रह्मचर्य शिष्यत्वपूर्वक और संन्यास-प्रधान है, संन्यास अपरिग्रहात्मक। संन्यास अथवा प्रव्रज्या में कुटुम्ब और सम्पत्ति के सुप्रकट समत्वमूलक सम्बन्ध का विच्छेद हो जाता है और प्रव्रजित क्लिष्ट सामाजिकता के दायरे से बाहर हो जाता है। संन्यास समस्त उपाधि-त्याग का और अतएव

नैष्कर्म्य का द्योतक है। ब्रह्मचर्य में गुरु-शिष्य के विद्यामूलक विद्वद् आध्यात्मिक सम्बन्ध का जन्म होता है और एक संघम तथा साधन की अवस्था का। परिब्राजक अवस्थाधित ब्रह्मू समाज से निकल कर विद्या के विद्वद् समाज में प्रवेश करता है। इस अकल्पित सामाजिकता का विकास एवं उसका तार्किक बोध सर्वाधिक मात्रा में तथागत के द्वारा स्थापित भिक्षु-संघ में निष्पन्न हुआ।

उत्पत्ति और वृद्धि—विनय के महाधम्म से ज्ञात होता है कि सारनाथ में तथागत की धर्मदेशना सुनकर सबसे पहले कौण्डिन्य नाम के पंचवर्गीय भिक्षु में विमल 'धर्म-चक्षु' प्राप्त कर उनके निकट प्रव्रज्या ली। कौण्डिन्य का नाम 'आज्ञात' कौण्डिन्य पड़ा। इसके अन्तर वप्प (वैष्ण), भद्रिक (महिय), महानाम और अस्वजित् नाम के अन्य पंचवर्गीय भिक्षुओं ने भी 'धर्मचक्षु' और प्रव्रज्या का लाभ किया तथा इस प्रकार जार्ध-भिक्षु संघ की नींव पड़ी। वाराणसेय श्रेष्ठिपुत्र वंश और उसके मित्र विमल, मुवाहु, पूर्णजित् और श्वाम्पति तथा अन्य पचास मित्रों के प्रव्रज्या-ग्रहण करने पर संघ में तथागत के अतिरिक्त साठ भिक्षु हो गये जो कि सब अहंत् में। इनको भगवान् वृद्ध ने नाना दिशाओं में जाकर प्रव्रज्या और उपसम्पदा देने की अनुमति प्रदान की। यह स्मरणीय है कि धर्म-प्रचार की ओर जितनी प्रव्रज्या आर्ध संघ में रही उतनी किसी अन्य भारत के धर्म-शास्रत में नहीं। वाराणसी से गया जाते हुए तथागत ने तीन भद्रवर्गीय मित्रों को शास्रत में प्रतिष्ठित किया और गया में १००० जटिलों को संघ में आकृष्ट किया। राजगृह में मगधराज बिम्बिसार ने उनकी शरण ली और वेषुवन उद्यान भिक्षु संघ को दिया। यह स्मरणीय है कि पहला उपासक गया का पिता वाराणसीय श्रेष्ठि था। राजगृह में ही मञ्जुष्य परिब्राजक के २५० शिष्यों ने संघ में प्रवेश किया और इनमें कोलित और उपलिप्प भी थे जो कि मोद्गल्यावन और कारिपुत्र नाम से प्रसिद्ध हुए। इस विवरण से स्पष्ट है कि संघ की बहुत शीघ्र ही आश्चर्यजनक वृद्धि और प्रचार हुआ। जहाँ एक ओर विभिन्न वर्णों और वर्गों से अनेक कुलपुत्रों ने प्रव्रज्या-ग्रहण कर संघ में प्रवेश किया, दूसरी ओर प्रभावशाली और समृद्ध राजकुलों और श्रेष्ठियों को सहायता ने संघ की समृद्धि को बढ़ाया। अपने परिनिर्वाण तक वृद्ध भगवान् ने ४४ वर्ष उत्तर प्रदेश और बिहार में धर्म का उपदेश किया और सहस्रों भिक्षु और भिक्षुणी, उपासक और उपासिका उनके शिष्य बने तथा शोकपटुषीय कहलाये।

शास्ता और गुरुवाद—तथागत के समय के अन्य परिब्राजक-गणों में संचालक गुरु अवस्था शास्ता अपने अनन्तर गण के नेतृत्व के लिए किसी उत्तराधिकारी को नियुक्त कर देते थे। इस प्रकार एक तरह का गुरुवाद अवस्था महत्ताई उस समय के साधुओं

की श्रमाश में सुविहित थी, किन्तु बुद्ध भगवान् ने अपना उत्तराधिकारी किसी व्यक्ति-विशेष को न बनाकर धर्मानुशासन को ही भिक्षुओं के दिग्दर्शक के रूप में छोड़ा। परिनिर्वाण के पहले वेलुवग्राम में वर्षावास करते हुए, तथागत बहुत बीमार पड़े थे। उस समय उन्होंने आनन्द से कहा 'भिक्षुसंघ मुझसे क्या चाहता है ? मैंने धर्म का निरदोष उपदेश कर दिया है, कुछ अपने पास छिपाकर नहीं रखा है। मैं वह नहीं सोचता कि मैं भिक्षु संघ का नेतृत्व करूँ, भिक्षु संघ मेरे पीछे-पीछे चले। ... इसलिए तुम लोग आत्मदीप बनकर रहो, आत्मशरण, अन्त्यशरण, वर्गदीप, धर्मशरण, अगन्त्य-शरण ...।' परिनिर्वाण के पश्चात् राजगृह में गोपक मीढ्गत्वापन के स्थान पर मगध महाभाय अर्थकार ने आनन्द से पूछा कि शास्ता के बाद संघ का प्रतिशरण कौन है। आनन्द ने इसके उत्तर में धर्म को ही प्रतिशरण बताया। वह स्पष्ट है कि प्रचलित प्रथा के विरुद्ध शाक्यमुनि ने अपने शिष्यों का संगठन शास्तृमूलक न कर शासन-मूलक किया था।

उपनिषदों में आचार्य अथवा गुरु का अध्यात्मविद्या की अधिगति के लिए विशेष महत्त्व प्रतिपादित किया गया है और गुरु के वचन सुनने को ही ज्ञान का प्रदान द्वार माना गया है। वस्तुतः इस मत में शब्द अथवा श्रुति ही गुरुस्थानीय है और वेद की अपौरुषेयता ही वेदान्त-सम्मत सिद्धान्त है। श्रुति के द्वारा प्रकृतिकर्म में कर्म-विधान होने पर भी ज्ञान को कर्मसाध्य नहीं माना गया है। परम्परयां कर्म का उपयोग होते हुए भी नित्यसिद्ध ज्ञान के अनावरण के लिए श्रवण ही साक्षात् मार्ग है। इस प्रकार वैदिक गुरु-शिष्य परम्परा श्रुति और तत्प्रकाशक ज्ञान के संक्रमण की परम्परा है। उपनिषदों में गुरु के निकट उपनयन, ब्रह्मवर्षवास, कर्म, वन आदि से गुरु की सेवा, परिश्रम, उपदेश एवं गुरु (अथवा ईश्वर) की कृपा का विवरण प्राप्त होता है। इस उपनयन-रूप दीक्षा में प्रचलित उपचार के अतिरिक्त और किसी आध्यात्मिक रहस्य की सत्ता

१-चित्तप-साहित्य पर अबोधित ग्रन्थों में क्राउबाल्तर, अलिपस्ट चित्तप एन्ड दि बिगिनिंग ऑफ् बुध्तिस्ट लिटरेचर विशेष रूप से द्रष्टव्य है। वैतनिक अनुशासन पर आधुनिक ग्रन्थ-हाकी, ईस्टन मोनेशियम; सुकुमार दत्त, अलौ बुध्तिस्ट मोनेशियम, फाइव ह्यूड्रेड ईयर्स ऑफ् बुद्धिज्म; नलिनाक्ष दत्त, अलौ मोनेस्टिक बुद्धिज्म जि० १; ई० आर० ई० पथाप्रसंग।

२-बी००, सुत्तन्त १६।

३-मज्झिम०, गोपकमोग्गलान सु०।

अस्पष्ट है। परा विद्या के निमित्त गुरु-शिष्य सम्बन्ध और ब्रह्मचर्यवास अपरा विद्या के निमित्त प्रथम आश्रम के सदृश ही कल्पित किया गया है। ऐसी ही कल्पना तथागत-कालीन परिब्राजकगणों में भी उपलब्ध होती है, यद्यपि उनमें संसार से मुक्ति बहुधा कर्म अथवा क्रिया के द्वारा मानी गयी है। ऐसी स्थिति में गुरु क्रिया-कौशल का उप-देशक बन जाता है। भागवत धर्म अथवा ईसाई धर्म-जैसे प्राप्ति मार्गों में अवतार के रूप में ईश्वर ही वास्तविक गुरु है और उसकी कृपा ही अध्यात्म-मार्ग का एक मात्र सम्बल है। प्रकारान्तर से यह कहा जा सकता है कि इन प्रस्थाओं में गुरु के उपदेश से अधिक गुरु का महत्त्व है क्योंकि वस्तुतः गुरु स्वयं ही मार्ग है। तान्त्रिक अथवा सिद्धों के मार्ग में गुरु की कृपा अथवा शक्तिपात से ही दीक्षा सम्पन्न होती है। दीक्षा से आध्यात्मिक साधन की योग्यता प्राप्ति होती है। योग-मार्ग में साधक के वैयक्तिक स्वभाव और पूर्व संस्कारों के अनुकूल क्रिया के उपदेश के लिए एव कर्म-जन्म अन्तराष्ट्रों से वचाने के लिए सिद्ध गुरु की अपेक्षा है। यह स्पष्ट है कि प्रत्येक आध्यात्मिक मार्ग में गुरु का स्थान अनिवार्य है, किन्तु कार्य-भेद से उसके महत्त्व में भेद है।

बुद्ध-शासन में गुरु का रूप है कल्याणमित्र का और कार्य है मार्ग-प्रदर्शन। शाक्य भुनि के शिष्यों को अपने बल पर चलना और निर्भर रहना था। इसीलिए उन्हें आत्मदीप अथवा आत्मशरण होने का उपदेश किया गया। इस यात्रा में धर्म ही उनका सहायक और नियामक है। संसार की घटनाएँ जिन कारणाकारण भाव से निम्न हैं उनका एक पक्ष विद्या के द्वारा विमुक्ति की ओर ले जाता है। ठीक विद्या में पग रखने से वस्तु-तत्त्व का अनुरोध ही आध्यात्मिक लक्ष्य की ओर बढ़ाता है। इसीलिए धर्म को मान अथवा मार्ग कहा गया है। धर्म ही बुद्ध की वास्तविक कार्य है। धर्म को देखना बुद्ध को देखना है। उनके शिष्य को 'भगवतो धुत्तो औरसो धम्मजो' धम्मनिम्मितो धम्मव्यापारो' कहा गया है। यह स्पष्ट है कि बुद्ध अपने अनुयायियों का ध्यान अपने पार्थिव व्यक्तित्व से परे अपनी शिक्षा में सूचित अमृत पद और उस तक ले जाने वाले आध्यात्मिक निधियों और स्वभावगत प्रेरणा की ओर दिलाना चाहते थे और सन्ने शिक्षक की भाँति उनका अभीष्ट था कि उनके शिष्य अपने पैरों पर खड़े हों। इसीलिए उन्होंने संघ के संघीयक सुघ को एक गुरु-परम्परा का रूप न देकर धर्म-विनय का रूप दिया। चिरन्त में शरण लेने की प्रथा होते हुए भी इस प्रथा से अन्य सम्प्रदायों में विदित शरणार्थि के मार्ग का अनुमान न करना चाहिए। अपने उपदेशों में भी भगवान् बुद्ध ने शब्द की

तम महत्त्व दिया, अर्थों को अधिक। उनकी वाणी को वेदवत् समझने एवं स्मरण करने की अभिलाषा उनके कुछ शिष्यों ने प्रकट की थी, पर उन्होंने उसका प्रत्याख्यान किया और कहा कि सबको अपनी-अपनी बोधी में उनकी शिक्षा का स्मरण करना चाहिए। वैदिक परम्परा के प्रतिकूल उन्होंने शब्द के स्थान पर अर्थों को ही प्रतिशरण बताया और कहा कि यह अर्थ अन्तर्लोकत्वा प्रत्यात्मवेदनीय है। इस प्रकार प्राचीन सद्धर्म में शब्द-प्रमाण अथवा श्रुति, कृपा एवं भक्ति, तथा मन्त्र या शक्तिपातात्मक दीक्षा आदि का स्थान न होने से प्रचलित अर्थों में गुरुवाद का भी महत्त्व न था। उसमें शास्ता के द्वारा आध्यात्मिक जीवन में सहायता को एक गंभीर रहस्यमय प्रभाव न मानकर धर्म-विनय में संगृहीत सिद्धान्त और साधन का प्रकट उपदेश ही माना जाता था। यह बात दूसरी है कि उस समय के सद्धर्मों को यह प्रचलित धारणा, जिसका तथागत ने समर्थन किया प्रतीत होता है, वस्तुतः भ्रान्त हो। ऐसी दशा में यह भी सम्भव है कि तथागत के द्वारा इत 'भ्रान्ति' का समर्थन केवल उपायकीयलज्ज्य अथवा सामिप्राय हो। बौद्ध परम्परा के अनुसार भगवान् बुद्ध के उपदेश सुनने मात्र से अनेक उच्च अधिकारियों के चित्त आलव-विमुक्त हो गये एवं कुछ शिष्यों की उन्होंने अपनी अलौकिक शक्ति से सहायता की। यह निर्विवाद है कि शिष्यों को स्वायत्तमन्य का उपदेश देते हुए एवं अपने को केवल मार्गप्रदर्शक बताते हुए भी भगवान् बुद्ध के अलौकिक अनुभाव को कृपा अथवा शक्ति-पात से अन्य नहीं समझा जा सकता और न स्वयं उन्हें परमसिद्ध सद्गुरु से अन्य माना जा सकता है। इस दृष्टि से यह मानना होगा कि परिनिर्वाण के बाद भी शाक्यमुनि स्वयं अलौकिक रूप से शास्त्रपद में आसीन हैं और उनकी अथवा धर्म की शरण लेना केवल उपचार, श्रद्धा-प्रकाशन अथवा सिद्धान्त-स्मरण न होकर एक जीवन्त आध्यात्मिक शक्ति की शरण लेना है। पर यह भी स्वीकार करना होगा कि इस प्रकार के सिद्धान्त का प्राचीनतम बौद्ध साहित्य में असन्दिग्ध प्रतिपादन नहीं मिलता यद्यपि परवर्ती बौद्ध साहित्य में यह अधिकाधिक महत्त्वशाली हुआ।

संघ और गण—कुछ विद्वानों का कहना है कि गण-तन्त्र के प्रसारक होने के कारण शाक्यमुनि ने अपने पञ्चात् संघ का नेतृत्व किसी व्यक्तिविशेष को न सौंप कर उसमें 'धर्म-राज्य' एवं 'गण-राज्य' स्थापित किया। यह सम्भावना भी प्रकट की गयी है कि कदाचित् विनय में उल्लिखित अनेक गणतन्त्रीय प्रक्रियाएँ एवं पारिभाषिक शब्द बौद्ध संघ ने तत्कालीन गणराज्यों के प्रचलित व्यवहार से लिये हों और इस प्रसंग में

ईसाई-संव के विकास में रोमन साम्राज्य के प्रभाव का दृष्टान्त दिया गया^१। ये सम्भावनाएँ उपपन्न होती हुए भी निश्चित नहीं हैं। भगवत् के महाभाष्य वर्षकार से तथागत ने परिनिर्वाण से कुछ पहले राजगृह में कहा था कि उन्होंने वज्रियों को वैशाली के सारन्दद चैत्य में साल अपरिहाणीय धर्मों का उपदेश दिया था। जब तक वक्की इन धर्मों का पालन करेंगे उनकी वृद्धि हो होगी, परिहाणि नहीं। वर्षकार ने भी इसका अनुमोदन किया और कहा कि ऐसी स्थिति में 'उपलाघन' और 'मियोमेद' को छोड़ कर राजा अज्ञातसत्तु वज्रियों पर विजय प्राप्त न कर सकेंगे। यहाँ उपदिष्ट वे सात अपरिहाणीय धर्म इस प्रकार हैं—अक्सर सम्मिलित होना, और समग्र सम्मिलित होकर गण-कार्य को निवाहना, यथाप्रज्ञप्त पुराने वज्रि-धर्मों को बरतना, बड़े-बड़ों का सम्मान और अनुसरण करना, कुल-स्त्रियों और कुलकुमारियों का अनुपहरण, चैत्यों की पूजा और यथापूर्व बलिहरण एवं अर्हत्तों की रक्षावरणगुप्ति का सुसंविधान। इन प्रथाओं में एक एक परम्परावादी गणतन्त्रीय (कन्सर्वेटिव डेमोक्रेटिक) आदर्श शलकता है जिससे बर्के (Bucke) का चित्त प्रसन्न हो जाता। दीधनिकाय के अन्त्यज्य सुतन्त्र में राज्य की उत्पत्ति पर प्रकाश डाला गया है, यद्यपि यह सन्दर्भ दीधनिकाय के प्राचीनतम स्तर का नहीं कहा जा सकता। इसके अनुसार राजकीय अनुशासन अथवा दण्ड की आवश्यकता आदर्श-च्युत समाज में ही होती है। अर्थ और काम ही समाज की इस च्युति के कारण हैं। परिग्रह और लिप्ता से विवाद और कलह जन्म लेते हैं और इनके निवारण और नियमन के लिए राज्य की आवश्यकता होती है। इस दृष्टि से राज्य की सत्ता मनुष्य के स्वभाव पर आश्रित न होकर उसके दोषों पर आश्रित है। पहले राजा की 'महासम्मत्' कहा गया है क्योंकि वह सारी प्रजा से चुना गया था। वहाँ पर भी राज्य का जनतान्त्रिक आदर्श स्वीकार किया गया है।

तथागत के लिए निक्षुसंघ का संगठन गण-राज्यों के संविधान से सर्वथा असम्बद्ध न था, यह इससे स्पष्ट है कि महापरिनिर्वाण सूत्र में वज्रियों के सात अपरिह्य धर्मों का उल्लेख कर वे भिक्षु संघ को वैसे ही सात अपरिह्य धर्मों का उपदेश करते पाये जाते हैं जिनसे संघ की निरन्तर वृद्धि हो और हाणि की सम्भावना न रहे। पहले चार धर्म सर्वथा अनुकूल हैं—संघ की सन्निपात-बहुलता, समग्रता, यथाप्रज्ञप्त मिश्रापदी का

६-३०—जायसवाल, हिन्दू पॉलिटी; मज्झिम, कॉरपोरेट लाइव इन एग्मोन्ट इण्डिया, गोकुलदास डे, डेनोवेसी इन दि बुधिसट संघ।

७-दीध० सुत्त १६।

असमुच्छेद, और स्वविर निशुओं का सत्कार । शेष तीन धर्म हैं—तृष्णा के बन्ध में न होना, आरम्भक शयनासन में सावेश होना और प्रत्यात्म-स्मृति को उपस्थापित करना । सर्वमान महापरिनिर्वाण सूत्र में इस बात के अतिरिक्त अन्य अनेक अपरिह्य-धर्म-साप्तकों की सूचियाँ दी गयी हैं, किन्तु उनकी प्राचीनता अथवा प्रसंगानुकूलता सन्दिग्ध है । पहले कहे हुए सात-धर्मों में भिक्षु संघ को स्पष्ट ही गण-राज्य के अनुकूल माना गया है, और इस प्रकार के संगठन की सफलता का सूत्र यह बताया गया है कि सब लोग मिल-जुल कर और आपस में बातचीत कर निर्णय लें, परम्परा के अनुसार चलें और बड़े-बूढ़ों का नेतृत्व स्वीकार करें ।

‘आवासिकता’ की वृद्धि—इन ‘अपरिहानिय धर्मों’ में आरम्भक शयनासन का उल्लेख महत्वपूर्ण है क्योंकि इससे इनकी प्राचीनता सिद्ध होती है । तथागत के जीवन-काल में भिक्षुओं की चर्चा में एक बड़ा परिवर्तन स्पष्ट हो गया था । भिक्षु संघ में पहले एकान्तशीलता का प्राच्य था, पीछे कमया-संवासशीलता का हुआ । अनेक प्राचीन स्थलों में भिक्षु के लिए सङ्गविषाण (गेडे) के समान एकाकी जीवन की प्रशंसा की गयी है, साथ ही यह निर्विवाद है कि पीछे इस एकाकित्ता का स्थान आवासिकता ने अधिकाधिक ले लिया । देवदत्त ने भिक्षुओं के लिए कठोर चर्चा के विधान का अनुरोध किया था^१ । और उसकी बात का तिरस्कार इसका द्योतक है कि भिक्षुओं के लिए आरम्भक चर्चा विरल हो चली थी । इस परिवर्तन के स्पष्ट ही अनेक कारण थे । तथागत के साहचर्य का ओत्सुक्य और भिक्षुओं की संख्या-वृद्धि उनकी एकान्त चर्चा के पक्ष में न थी । पौषध में भिक्षुओं के लिए नियत रूप से सम्मिलित होना आवश्यक था और वर्षावास में उनके लिए चारिका का निषेध था । समूह उपासकों ने संघ की सुविधा के लिए बिहार बनवाने और दान दिये । ‘अपरिहानिय धर्मों’ में परिगणित गणतन्त्रता का आग्रह था कि भिक्षु अक्सर समग्र रूप से सम्मिलित होकर संघ-कार्य सम्पन्न करें । इन सबका यह स्वाभाविक परिणाम था कि भिक्षुओं में एक संगठित आवासिक जीवन का विकास हुआ ।

भिक्षुओं की संख्या एवं उनके विहारों की समृद्धि के साथ भिक्षुसंघ के संगठन में परिवर्तन होता गया । तथागत ने विभिन्न अवसरों पर भिक्षुओं के अनुशासन के लिए नाना नियमों की स्थापना की थी । उनके ये नियम-वाक्य सिंहापद कहलाते थे और

८—उवा० मुतनिपात, जग्गविसाण सुत्त ।

९—विनय, ना० चुल्लवग्ग, पृ० २९८-२९९ ।

उनका संग्रह धर्म-विनय अथवा विनय । विनय के अर्थ अनुशासनार्थ शिक्षा होते हैं । यद्यपि विभिन्न सम्प्रदायों में उपलब्ध प्रस्तुत विनयों में शिक्षापदों का एवं तत्सम्बन्धी ऐतिहास्य और कथाओं का संग्रह और सम्पादन प्रधानतया प्रथम बौद्ध-शताब्दी का कार्य^{१०} तथापि उनके कुछ अंश अत्यन्त प्राचीन हैं और उनसे बौद्ध संघ के मूल-रूप की कल्पना की जा सकती है ।

संघ और वर्ण—जहाँ एक ओर अपने संगठन की जनतन्त्रात्मकता के कारण बौद्ध भिक्षुसंघ समकालीन राजकीय वर्णों की याद दिलाता है, दूसरी ओर उसमें वर्णभेद का तिरस्कार भी इन वर्णों में उसके सम्बन्ध का समर्थन करता माना गया है । किन्तु, यद्यपि इन वर्णों में ब्राह्मणों का आपेक्षिक निरादर और क्षत्रियों का विशेष सम्मान होता था^{११}, यह नहीं कहा जा सकता कि इनमें वर्ण-भेद-निरपेक्ष समाज की 'आदिम-जन-मत' (प्रिमिटिव ट्रैडिशन) याती अक्षुण्ण थी अथवा नवीन सुधारवादी कल्पना का विशेष स्थान था^{१२} । वस्तुतः भिक्षुसंघ का मूल मुनियों की परम्परा में ही खोजना चाहिये । यह परम्परा अवैदिक थी और इसमें वर्ण-धर्म का प्रवेश सर्वथा दुर्बोध होता । तत्त्वतः भी वर्ण-भेद प्रवृत्तिमय जीवन की अपेक्षा रखता है और वर्ण-धर्म प्रवृत्ति-धर्म का अंग है । लौकिक एषणाओं से निवृत्ति के प्रयास में उसकी मार्गकता नहीं रहती । अतएव न केवल बौद्ध भिक्षुओं में वर्ण एवं जाति के भेद की उपेक्षा थी, ब्राह्मण संन्यासियों में भी इस प्रकार का भेद स्वीकार नहीं होता था । यह अवश्य है कि जहाँ ब्राह्मणों के अनुसार संन्यास की व्यवस्था सब वर्णों के लिए नहीं है^{१३}, बौद्धों में ऐसा कोई प्रतिबन्ध नहीं माना जाता था । वस्तुतः भगवान् बुद्ध ने वर्ण-भेद की न केवल संघ के अन्दर अथवा उसमें प्रवेश की दृष्टि से उपेक्षा की अपितु उन्होंने वर्ण-व्यवस्था के सिद्धान्त का ही खण्डन किया^{१४} । उन्होंने बताया कि तत्त्व-दृष्टि से चार वर्णों में जाति-भेद न देखकर केवल कर्म-भेद ही देख सकता है । जन्म के स्थान पर कर्म के आधार को रख कर समाज के वर्ण-भेद को समझने का यह प्रमाण प्राचीन ब्राह्मण साहित्य में भी यत्र तत्र देखा जा सकता है, विशेषतया महाभारत में । यह दृष्टि स्पष्ट ही उत्कर्मूलक और सुधारवादी है ।

१०-इ०—आउषाहनर, पूर्व० ।

११-उदा० बीध० अम्बुदुत्तु ।

१२-मु० जे० बी० आर० एस०, १९५७, पृ० ३९८ ।

१३-इ०—जाणे, पूर्व, जि० २ भा० २, पृ० ९४२-४४ ।

१४-इ०—मज्झिम, अस्सलायनमुत्त, बासेट्ठ०; सुत्तनिपात, बासेट्ठमुत्त ।

प्रव्रज्या—अपने पहले शिष्यों को भगवान् बुद्ध ने स्वयं ही प्रव्रज्या दी थी। पंचवर्षीय भिक्षुओं ने संघ में प्रवेश यह कह कर मांगा था कि 'हम लोग भगवान् के निकट प्रव्रज्या पाएँ, उपसंगदा पाएँ और वास्ता में यह कह कर उनको दीक्षित किया था कि 'आओ, धर्म स्वाख्यात है, अच्छी तरह दुःख के नाश के लिए ब्रह्मचर्य का पालन करो'। जटिलों ने और राजगृह में संजय के चेलों ने भी इसी प्रकार प्रव्रज्या प्राप्त की। जब से भगवान् बुद्ध ने भिक्षुओं को धर्म के प्रचार के लिए नाना दिशाओं में भेजा तबसे प्रव्रज्या एवं उपसंगदा देने की अनुमति प्रदान की। कपिलवस्तु में राहुल-कुमार की प्रव्रज्या इस प्रकार शारिपुत्र के द्वारा सम्पन्न हुई। प्रव्रज्या के प्रार्थी को सिर और बाड़ी में डंका कर, काषाय-वस्त्र पहन, उत्तरासंग एक कन्वे में कर, बैठ कर और हाथ जोड़-कर तीन बार यह कहना पड़ता था—'बुद्ध की शरण जाता हूँ, धर्म की शरण जाता हूँ, संघ की शरण जाता हूँ'।

पन्द्रह वर्ष की अवस्था से वाम के व्यक्ति को प्रव्रज्या नहीं दी जा सकती थी। शूद्रों-एन साधव के अनुरोध से तत्काल ने यह भी स्वीकार किया कि माता-पिता की अनुमति बिना पुत्र को प्रव्रज्या न दी जाए। कुष्ठ, गण्ड (कोड़ा), किलास (एक प्रकार का चर्म रोग), शोष (शय), एवं अपस्मार (मूत्री) इन पाँच रोगों से पीड़ित व्यक्तियों को प्रव्रज्या के अयोग्य माना जाता था। अंगहीन अथवा विकृत अंग वालों को प्रव्रज्या नहीं दी जा सकती थी और न हिजड़ी, उन्मत्तलियों अथवा मनुष्यदेही पशुओं को। ऐसे ही राज-सैनिक, व्याज बन्ध चोर (डाकू), काराभेदक चोर (जेल तोड़ने वाला), लिखित चोर (नामदर्ज, 'जहाँ देखा जाय, वहीं मारा जाय'), कपाघात से दण्डनीय, लक्षणाहत (धारा हुआ), ऋणी, एवं दास को भी प्रव्रज्या का अधिकारी समझा जाता था'। इन निषेधों का तात्पर्य स्पष्ट है। संघ में ऐसा कोई व्यक्ति प्रविष्ट न होना चाहिए जो पहले से ही कानून के शिकंजे में जकड़ा हो और जिसके कारण समस्त संघ राजकाज अथवा अपकीर्ति का भारी हो। उपर्युक्त रोगियों, अपराधियों और असमर्थों के अतिरिक्त मातृघातक, पितृघातक, अर्द्धघातक एवं भिक्षुबीजघ्नक, इन चार पापियों को भी प्रव्रज्या का निषेध था। तथागत के श्विरोत्पादक, संघभेदक, एवं चोरी से संघ में प्रविष्ट व्यक्ति भी प्रव्रज्या के अयोग्य थे।

१५—उदा० विनय ना०, महावग्ग, पृ० १६।

१६—वही, भू० २४।

१७—वही, पृ० ७३-८२।

जो पहले से किसी बौद्धतर परिवारकर्मण के अनुगत थे उनके लिए आवश्यक था कि वे संघ में प्रवेश के अनन्तर चार महीने तक परिवास ('प्रोवेसन्') व्यतीत करें और इस समय में उनके आचरण को परखा जाता था। केवल जटिलों और शाक्यों के लिए अपवाद था क्योंकि जटिल अथवा तृतीयाश्रमी कर्मवादी एवं क्रियावादी थे तथा शाक्य लोग तथगत के सजाति थे^{१८}। इन नियमों के अनुसार संघ में प्रवेश सभी जातियों, वर्गों एवं देशवासियों के लिए सम्भव था। जहाँ वैदिक धर्म एक विशिष्ट जाति और समाज के लिए ही अपने को बँध मानता था, बौद्ध धर्म और संघ परवर्ती ईसाई संघ के समान सार्वभौम था।

प्रारम्भ में बौद्धों की संन्यासदीक्षा तथगत की धरण लेने से ही सम्पन्न हो जाती थी जैसा कि पंचवर्गीय भिक्षु आदि के उदाहरण से स्पष्ट है। क्रमशः तथगत के किसी योग्य शिष्य को अपना उपाध्याय बनाकर और उसके निकट वि-धरण गमन के द्वारा संन्यासदीक्षा सम्पन्न होने लगी। ऐसा प्रतीत होता है कि अनेक अल्पवय एवं अपरिपक्व भिक्षुओं के संघ में प्रवेश के कारण और तथगत की व्यक्तिगत जानकारी के क्षेत्र में उनके कम आ सकने के कारण प्रव्रज्या और उपसम्पदा का भेद स्थापित हुआ और साथ ही उपसम्पदा के नियम में परिवर्तन हो गया^{१९}। उपाध्याय के अतिरिक्त आचार्य का भी विधान हुआ। संघ में प्रवेशाधिकारों की संख्या बढ़ने से और उनकी तथगत के अतिरिक्त अन्य भिक्षुओं के द्वारा दीक्षा सम्पन्न होने से इन परिवर्तनों का विधान युक्ति-युक्त प्रतीत होता है और इनकी आवश्यकता सम्भवतः तथगत के जीवन-काल में ही अनुभव गोचर हुई होगी।

उपाध्याय और आचार्य—प्रस्तुत विनय के अनुसार प्रव्रज्या प्राप्त करने पर पहले भिक्षु श्रामणेय कहलाता था और उसे एक उपाध्याय और एक आचार्य चुनकर उनके 'निश्रय' में रहना पड़ता था। उपाध्याय में शिष्य अथवा सार्वविहारी को पिता-बुद्धि और साधे-विहारी में उपाध्याय को पुत्र-बुद्धि रखनी होती थी। श्रामणेय के लिए उपाध्याय की विविध सेवा विहित थी। वस्तुतः उपाध्याय और श्रामणेय का संबंध बहुत कुछ वैसा ही था जैसा कि वैदिक परम्परा में गुरु और शिष्य का। आचार्य और उपाध्याय के कर्तव्यों में भेद करना कठिन है। कदाचित् आचार्य अन्तेवासिक को ध्यान के लिए उपयुक्त कर्मस्थान का उपदेश देता था और उपाध्याय की अनुपस्थिति में

१८-वही, पृ० ७३-७६।

१९-वही, पृ० ५३-५४।

उसका स्थान ग्रहण करता था"। उपाध्याय एवं आचार्य होने के लिए कम-से-कम दस वर्षों वाला भिक्षु होना आवश्यक था। श्रामणेय को दस शिक्षापदों के अनुसार शील का पालन करना चाहिये। कम-से-कम बीस वर्षों की अवस्था होने पर और उचित योग्यता प्राप्त करने पर श्रामणेय उपसम्पदा का अधिकारी होता था। पहले त्रि-शरण-गमन से और पीछे श्रालिचतुर्थ कर्म के द्वारा उपसम्पदा दी जाती थी।

शिक्षापद—श्रामणियों के लिए विहित दस शिक्षापदों का आशय उनके लिए प्रायः उस प्रकार के संघम के जीवन का विधान था जैसा कि वैदिक परम्परा में ब्रह्मचारियों के लिए सुविहित है। दस शिक्षापदों में दस विरतियाँ अथवा व्रजनाएँ संगृहीत हैं—प्राण-हिंसा से विरति; बीरी से; अ-ब्रह्मचर्य से; झूठ बोलने से; गाराब और मर्शाली चीजों से; दोपहर के बाद भोजन करने से; नाच, गाना-बजाना, और तमाशा देखने से; माछा, गन्ध, विलेपन और अलंकरण से; ऊँची शय्या और बहुमूल्य शय्या से; सोता-चाँदी ग्रहण करने से। इन दस निषेधों से श्रामणियों का शील परिभाषित होता था।

चार निधय—उपर्युक्त शील के अतिरिक्त श्रामणियों को 'चार निधय' बताया जाता थे। इन 'निधयों' का जितन में एक परिवर्धित रूप दीख पड़ता है जो कि प्रत्येक निधय के साथ अतिरिक्त लाभों के संबोजन से निष्पन्न हुआ है। जिनय के कुछ स्थलों में 'पाँच भिक्षुओं के पिण्डपात, चौबेर, शयनासन, एवं ग्लानप्रत्यक्षमेवज्य के विषय में प्रश्न और तथागत के द्वारा उनके संक्षिप्त उत्तर दिये गये हैं जिनमें वस्तुतः अतिरिक्त-लाभ-वर्धित निधय संगृहीत हैं"। यह सुझाव प्रस्तुत किया गया है कि ये 'पाँच भिक्षु' कौण्डिन्य आदि पंचवर्गीय भिक्षु ही थे और उनके लिए इस मूल-निधय-चतुष्टय का विधान कदाचित् तथागत का सबसे पहला वैनविक अनुशासन था जो कि उस समय से एकान्त-चर्या-प्रधान एवं वारण्यक-प्राप्त भिक्षु-जीवन के आदर्श का निरूपण करता है। इस अनु-शासन में अतिरिक्त लाभों का समावेश परवर्ती सचारायों और विहारों के संवासप्रधान भिक्षुजीवन की सूचना देता है। किन्तु यह परिवर्तन तथागत के जीवन-काल में ही स्पष्टतः प्रारम्भ हो गया था।

जिनय में चार निधयों का विवरण इस प्रकार मिलता है—भिक्षा में मिला हुआ भोजन प्रवज्या का पहला निधय है, पड़े चिपड़ों का बनाया हुआ चौबेर दूसरा निधय है, बूझ के नीचे निवास तीसरा निधय है, एवं गोमूत्र की भेषज चौथा निधय है।

२०—मु० दत्त, अलौ मौनेस्टिक बुडिज्म, जि० १, पृ० २८४।

२१—मु० फाउन्डेशनर, पूर्व० पृ० १३३-३५।

पहले निश्रय के साथ अतिरेक-लाभ के रूप में संघभोज, निमन्त्रण, उपोसथ के दिन का भोज एवं प्रतिपद के दिन का भोज भी अनुमत थे। मंसुकूल-चौवर (पाशु-कूल) के अतिरिक्त क्षौम, कापस, कौशेय, कम्बल, सन, एवं भांग की छाल के वस्त्र भी अनुमत थे। वृद्ध-मूल-वास के अतिरिक्त विहार, अष्टद्वय (आठचर्या, अर्थयोग ?), प्रसाद, हर्म्य और गृहा भी विहित हैं। औषध में अतिरेक-लाभ के रूप में घी, मक्खन, तेल, मधु और सांड का प्रयोग भी किया जा सकता था। तीसरे नियम में अनुमत अतिरेक-लाभ विशेष रूप से संघ की वृद्धि और समृद्धि सूचित करता है। यह भी स्मरणीय है कि बौद्धों के विरोधी उन्हें अक्सर आरामपसन्द और अतपस्वी कहते थे। स्वयं भिक्षु-संघ के अन्दर देवदत्त ने यही बात कही और बाह्य कि भगवान् वृद्ध अनुशासन की कड़ा बनाएँ तथा भिक्षुओं को आदेश दें कि वे घाघर्जीवन आरम्भ्यक पिच्छपातिक, पाशुकुलिक, एवं वृक्षमूलिक रहे और मत्स्य-मांस का कभी भक्षण न करें। तथागत इससे सहमत नहीं हुए। कालान्तर में संघ के अन्दर कठोर तपस्वियों के वर्गों का विकास हुआ जो कि विभिन्न 'धृतर्गो' का आचरण करते थे।

उपोसथ—परिनिर्वाण के अनन्तर वर्षकार को समझाते हुए आनन्द ने कहा^{११} कि एक ग्राम-क्षेत्र में जितने भिक्षु रहते हैं सब उपोसथ के दिन एकत्र सम्मिलित होते हैं और तथागत के द्वारा उद्दिष्ट प्रातिमोक्ष का पाठ करते हैं तथा जिस भिक्षु को आपत्ति अथवा व्यतिक्रम होता है उसे यथाधर्म अनुशासित करते हैं। इसी प्रकार धर्म के द्वारा संघ का संचालन होता है। इस सुत्तना से स्पष्ट है कि प्रातिमोक्ष और उपोसथ भिक्षुसंघ के अखन्त प्राचीन काल से लक्षण रहे हैं। वैदिक धर्म में दश और पूर्णमास की पाक्षिक दृष्टियों का बहुत महत्त्व था। इनके लिए यज्ञ के पूर्व यजमान को दीक्षित होकर उपवास आदि विशेष नियमों से रहना पड़ता था और इस व्रत काल को उपवसथ कहा जाता था^{१२}। बाह्यणों के परवर्ती ग्रन्थों में संग्यासियों के लिए आरण्यकों अथवा उपनिषदों के आवर्तन का विधान पाया जाता है। चिनय के अनुसार अन्य पारिव्राजकगण चतुर्दशी, पूर्णमासी, और पक्ष की अष्टमी को एकत्र होकर धर्मोपदेश करते थे और उनके पास लोग धर्म सुनने के लिए जाया करते थे। मगधराज बिम्बिसार ने तथागत से प्रार्थना की कि वे भी बौद्धों में इस प्रकार के उपोसथ का विधान करें जिसे कि तथागत ने स्वीकार किया^{१३}।

२२-मज्झिम० ना० जि० ३, पृ० ७१।

२३-यथा, अतपथ (अच्युत ग्रन्थमाला), जि० १, पृ० २।

२४-चिनय, ना० महावग्ग, पृ० १०५।

इससे स्पष्ट है कि परिब्राजकों के प्रचलित व्यवहार को देखकर बौद्ध संघ में संघ की विशिष्ट विधियों में एकन होकर भर्मापदेश की प्रथा का प्रारम्भ हुआ। महाप्रधान सुत्तन्त के अनुसार विपश्यी बुद्ध ने अपने शिष्यों को प्रति ६ वर्ष में एक बार प्रातिमोक्ष पाठ के उद्देश्य से एकत्र होने का उपदेश दिया। विपश्यी बुद्ध ने प्रातिमोक्ष का इस प्रकार उपदेश किया था, जिसे भिक्षु संघ कुहराता था—

“शान्ती परमं तपो तितिक्षा
निज्ज्वानं परमं वदन्ति बुद्धा ।
नहि पञ्चजितो पश्यपातो
समणो होति परं बिहेडपन्तो ॥

सञ्चपापस्य अकरणं कुसलस्य उपसम्पदा ।
सचित्तपरियोदपनं एतं बुद्धान सासनं ॥
अनूपवादो अनूपछातो प्रातिमोक्खो च संवरो ।
मत्तम्मुता चअतरिमं पत्तन्य सपनासनं ॥
अविचित्ते च आयोगो एतं बुद्धान सासनं ॥”

(दीघ० ना० २, पृ० ३९)

अर्थात् 'शान्ति और तितिक्षा परम तप है, निर्विषय की बुद्धों ने परमार्थ कहा है, प्रव्रजित अथवा दूसरों को दुःख और ज्ञान नहीं पहुँचाते। कोई पाप न करना, पुण्य सम्पादित करना और अपने चित्त को निर्मल रखना, यही बुद्धों का सासन है। दूसरों की न निन्दा करना, न हिंसा, प्रातिमोक्ष में संबन्धपालन करना, भोजन में मात्रा जानना, विविक्त शयनासन का सेवन करना और ध्यान में मन लगाना, यही बुद्धों का सासन है।' इस उल्लेख से कदाचित् यह सूचित होता है कि प्रारम्भ में उपोसथ के अवसर पर सचागत की प्रमुख शिक्षाएँ संक्षेप में कुहरायी जाती थीं और यही भर्मापदेश का रूप था। इस अवसर पर प्रत्येक भिक्षु के लिए आवश्यक था कि वह परिशुद्ध-शील हो। अवशुद्ध होने पर अपने अपराध की प्रतिदेयना अथवा स्वीकार किये बिना वह उपोसथ में सम्मिलित नहीं हो सकता था। क्रमशः उपोसथ का यही प्रचलन कार्य हो गया। समस्त संघ की उपस्थिति में अपराधों की एक सूची पढ़ी जाती थी जिसे प्रातिमोक्ष की आवृत्ति कहा जाता था और दोगी भिक्षुओं को अपने अपराधों की प्रतिदेयना करनी होती थी। क्षुद्र अपराध आदेयना और चेतावनी से क्षालित हो जाते थे। गुह्यतर अपराध के लिए दिनान्तर में कुछ भिक्षुओं की परिषद् बुलायी जाती थी।

उपोसथ के लिए आवास में एक विशिष्ट अंगार निर्दिष्ट होता था और समय से पूर्व उसे साइ-बुद्धार कर वहाँ आसन, दीप तथा जल का प्रबंध करना आवश्यक था। इसे उपोसथ का पूर्व-करण कहा जाता था। सभी भिक्षुओं को स्वयं अथवा प्रतिनिधि के द्वारा उपस्थित होना पड़ता था। रोगी भिक्षु अपना छन्द (मंत) एवं परिशुद्धि दूसरे के द्वारा सूचित करता था। जलु के अनुसार उपोसथ की एवं उपस्थित भिक्षुओं की गणना आवश्यक थी। इन कार्यों को उपोसथ का पूर्वकृत्य कहा गया है। पहले, अववाद अथवा भिक्षुणियों को उपदेश भी इन पूर्व-कृत्य का अंग माना जाता था।

आनन्द के द्वारा वर्षकार को दिये हुए उत्तर में यह कहा गया है कि प्रातिमोक्ष पढ़ने वाले भिक्षु को संघस्थविर, संघपिता अथवा संघपरिषादक माना जाता था। उसके लिए आवश्यक था कि वह स्वयं प्रातिमोक्ष-संघर में निष्णात, धर्मविद्, सन्तोषी, ध्यान-कुशल एवं अभिज्ञाएँ प्राप्त किये हों।

उपोसथ में संघ का समय रूप से सम्मिलित होता अमीशित था, अतएव संघ की सीमा-निर्धारण के लिए नियम बनाये गये। यहाँ पर यह स्मरणीय है कि संघ शब्द कभी चातुर्विध संघ के लिए प्रयुक्त होता है, कभी स्थानीय संघाराम अथवा आवास के लिए। स्थानीय संघ की ही सीमा बांधी जाती थी और उसी के अन्दर सम्पत्ता अपेक्षित थी। आनन्द के उत्तर में धम्मशेय का उल्लेख स्थानीय सीमा का प्राथमिक विस्तार बताता है। साधारण तौर से प्रातिमोक्ष-परिषद् में भिक्षुओं के लिए तीन बीघर धारण करवाना विहित था। यदि सीमा के अन्दर कुछ आगन्तुक भिक्षु हों तो आवासिकों के साथ उपोसथ में उनकी उपस्थिति भी आवश्यक थी। चार से कम भिक्षु होने पर प्रातिमोक्ष की सभा नहीं की जा सकती थी।

प्रातिमोक्ष—पालि का पाटिमोक्ख अथवा पातिमोक्ख संस्कृत ग्रन्थों में प्रातिमोक्ष के रूप में प्राप्त होता है। वस्तुतः पातिमोक्ख शब्द की व्युत्पत्ति प्रतिपूर्वक मूच् धातु से माननी चाहिए। और उसकी शुद्ध संस्कृत छाया प्रतिमोक्ष्य होनी चाहिए न कि प्रातिमोक्ष। प्रातिमोक्ष्य का अर्थ है 'जो (चर्मसंघर) प्रतिमुक्त अथवा आवद्ध किया जाय। कवच, कुण्डल आदि 'प्रतिमुक्त' किये जाते हैं। धर्म के नियम भी एक प्रकार का कवच अथवा आभरण हैं जो भिक्षु से आवद्ध होने चाहिए। विनय में पातिमोक्ख का व्युत्पत्तिमूलक अर्थ 'कुशल धर्मों में प्रमुख होना' बताया गया है। यहाँ पातिमोक्ख को संस्कृत 'प्रातिमुक्ष्य' का रूपान्तर माना गया है। एक प्राचीन टीका में कहा गया है "यो तं पाति रक्खति तं मोक्खेति मोक्खेति" - 'तस्मा पाटिमोक्खं ति कुञ्चति' । यहाँ पर मूल शब्द मूच् से व्युत्पादित किया गया है। चीनी एवं तिब्बती अनुवादों में प्राति-

मोक्ष के अर्थ प्रायः प्रतिविशिष्ट मोक्ष लिये गये हैं, किन्तु यह स्पष्ट है कि वहाँ भी कुछ स्थलों में प्रातिमोक्ष को मुख्यार्थक माना गया है और कुछ स्थलों में मोक्षार्थक^{११}।

अनेक सम्प्रदायों के प्रातिमोक्ष सूत्र उपलब्ध होते हैं और उनकी व्यापक समानता उनकी प्राचीनता प्रदर्शित करती है।^{१२} प्रातिमोक्ष के आठ विभाग हैं—पारायिक, संघावशेष, अनियत, नैसर्गिक-पातयन्तिक, पातयन्तिक, प्रतिदेशनीय, शैल, एवं अधिकरण-समय। इनमें अभिहित धर्मों की संख्या सब सम्प्रदायों के प्रातिमोक्षों में सर्वथा समान नहीं है। महासांघिकों के प्रातिमोक्ष में निर्दिष्ट धर्मों की संख्या २१८ और सब से कम है। सर्वास्तिवादियों के प्रातिमोक्ष में संख्या सर्वाधिक, २६३ है। पालि प्रातिमोक्ष में २२७ है। किन्तु यह स्मरणीय है कि इस संख्याभेद का कारण मुख्यतया शैल-धर्मों के परिगणन में भेद है। शेष वर्गों में प्रायः कोई भेद नहीं है और संख्याएं इस प्रकार हैं—पारायिक-४, संघावशेष-१३, अनियत-२, नैसर्गिक-पातयन्तिक-३०, पातयन्तिक-१०, (महीमासकों के अनुसार, ११), प्रतिदेशनीय-४, अधिकरणसमय-७, इनकी संख्या १५० होती है जो कि अंगुत्तरनिकाय और मिलिन्दपञ्चो के 'दियह्द-सिक्खापदसत्' से सम्पन्न है। वस्तुतः शैलधर्म प्रातिमोक्ष में उद्दिष्ट अन्य धर्मों से भिन्न है क्योंकि वे आध्यात्मिक शील (मोरेलिटी) के नियम न होकर सामाजिक शील (सिविलिटी) के नियम हैं। अतएव उनके परिगणन में भेद सुवोध है। शैल धर्म प्रारम्भ से नियतसंस्कृत नहीं थे। महाव्युत्पत्ति में उनको 'सम्बहुला' कहा गया है। पालि प्रातिमोक्ष में भी शैल धर्मों को नियत-संख्या निर्दिष्ट नहीं किया गया है। यह भी सम्भव है कि महापरिनिर्वाण के पहले क्षुद्रातिवृद्ध शिक्षापदों को परिवर्तनीय बताते हुए तथगत का आशय कदाचित् शैल धर्मों से ही रहा हो। ऐसा प्रतीत होता है कि पीछे विभिन्न सम्प्रदायों में विभिन्न परिवर्तन स्वीकृत हुए और इस प्रकार शैल धर्मों का प्रस्तुत विभेद उत्पन्न हुआ। यह भी स्मरणीय है कि अधिकरण-समय प्रातिमोक्ष के शेष वर्गों से पुथक् है। इसमें अपराध एवं दण्ड का विधान न होकर शेष के अन्तर्गत

२५-३०—डा० पा-वाऊ, पूर्व० पृ० ४-६।

२६-३०—पा-वाऊ०, वही, ऑरिजिन्स ऑव बुद्धिज्म, पृ० ३, फ़ाउन्डेशनर, पूर्व० पृ० १४३, ओल्डेनबर्ग (सं०) चिनय, जि० १, भूमिका, पा-वाऊ (सं०) महासांघिक प्रातिमोक्ष, (जे० जी० आर० जाइ० १०.१-४), मूल सर्वास्तिवाद प्रातिमोक्ष-आद० एच० ३पृ० १९५३।

विवादों की शान्ति के लिए वैधानिक उपाय निर्दिष्ट हैं। अनियत-वर्ग में भी नवीन अपराध न भिन्न कर ऐसे दोषों का उल्लेख है जो कि पारार्थिक, संभावशेष अथवा पात-यन्तिक समझे जा सकते हैं। शेष वर्गों में भी नियमों का कम विभिन्न सम्प्रदायों में सर्वथा एक नहीं है।

ऐसा प्रतीत होता है कि मूल प्रातिमोक्ष अब उपलब्ध नहीं है। उसका एक रूप महासांघिक सम्प्रदाय में संरक्षित हुआ, दूसरा मूलस्वविरवादियों से पालि-वेरवाहियों ने एवं सर्वोक्तिवादियों ने प्राप्त कर सम्पादित किया। मूलतः बौद्ध भिक्षुओं के लिए विहित शील पञ्चविध अथवा दशविध था। बाह्य और जैन सामु भी इसके सदृश शील का पालन करते थे। वस्तुतः जिन पाँच नियमों को योगदर्शन में महाव्रत कहा गया है वे ही समस्त भिक्षुजीवन के आधार थे। इनके विभिन्न विस्तर ही प्रातिमोक्ष में अनेकधा संगृहीत हैं। किन्तु इसमें समानविषयक अपराधों का एकत्र संग्रह नहीं है प्रत्युत ऐसा प्रतीत होता है कि घटनाओं के प्रभाव से जैसे-जैसे क्षत-हानि प्रकट हुईं वैसे-वैसे उस पर प्रतिक्रिया प्रातिमोक्ष में जोड़ दिया गया। दूसरी ओर प्रातिमोक्ष के पारार्थिक, संभावशेष आदि वर्गों का कम स्पष्ट ही अपराधगौरव के अनुसार है और अतएव कुचिन्म है। उदाहरणार्थ, यह कहना अनुचित होगा कि ऐतिहासिक क्रम में सब पारार्थिक पहले प्रतिष्ठित हुए, सब शीघ्र धर्म पीछे।

प्रातिमोक्ष-सूत्रों को सामान्यतः भिक्षु-शील-निर्देश से विकसित मानने पर उपोसथ के विकास का उपर्युक्त क्रम भी संगत हो जाता है। पहले उपोसथ में सामान्यतः धर्म-चर्या अथवा शील के आदर्शों का स्मरण होता था। पीछे परिशुद्धि की आवश्यकता के द्वारा, एवं शील-व्यवहार के व्यावहारिक पक्ष के आग्रह से, उपोसथ एवं प्रातिमोक्ष में वैधानिकता और कानूनियत का समारोप हुआ जिसने उनका परवर्ती रूप सम्पादित किया।

प्रातिमोक्ष का प्रारम्भ 'निदान' में होता है जिसमें उपोसथ के लिए एकत्र भिक्षुओं को सूचित किया जाता है कि जिस भिक्षु से कोई दोष हुआ हो वह उसे प्रकट करे। दोष न रहने पर चुप रहना चाहिए। प्रातिमोक्ष के प्रत्येक वर्ग के पाठ के बाद तीन बार सबसे पूछा जाता था कि 'क्या आप लोग इन दोषों में शुद्ध हैं?' दोषों को प्रकट न करना झूठ बोलना माना जाता था। प्रातिमोक्ष के प्रथम पारार्थिक काण्ड में ऐसे बार पाठकों का उल्लेख है जो भिक्षु को संघ में रहने के अयोग्य बना देते हैं—अब्रह्मचर्य, पीरा, मनुष्य-वध, एवं अलौकिक शक्ति का झूठा दावा। मनुष्यवध के अपराध में दूसरे को आत्मघात के लिए प्रेरित करना भी गिना जाता है। संभावशेष (अथवा संसादिशेष)

काण्ड से ऐसे तेरह अपराध परिगणित हैं जिनके लिए अपराधी को कुछ समय के लिए परिवार अथवा पुण्यकरण का दण्ड दिया जाता था। यह दण्ड संघ की वषाविहित बैठक में प्रस्तावित और निर्णित होता था। परिवार के अन्त में पुनः संघ की बैठक ही भिक्षु को दण्डमुक्त कर सकती थी। जान बूझ कर शूक्र-विमृष्टि, काम-ध्वंसा से किसी स्त्री का काय-संसर्ग, किसी स्त्री के साथ काम-सम्भाषण, किसी स्त्री से कहना कि 'काम-सन्तर्पण द्वारा परिचर्या कर', संजारिब (स्त्री और पुरुष के बीच में मध्यस्थ प्रवृत्ति), अस्वामिक कुटी-निर्माण में वृत्त स्थान अथवा विहित प्रमाण का अतिक्रमण, सम्बामिक विहार-निर्माण में ऐसा ही व्यतिक्रम, द्वेष से दूसरे भिक्षु पर निर्मूल पाराजिक दोष का आरोप करना, लेसमात्र पकड़कर दूसरे पर पाराजिक का अभियोग करना, संघ-भेद करना, संघ-भेदकों का अनुवर्तन, कुल-दूषण, दीर्घचन्य (दूसरों की सलाह का जान बूझ कर निरादर करना) — ये तेरह संपादिभोग अपराध हैं। इनमें पहले ९ अपराध प्रथम बार में दोषावह हैं, शेष चार तीन बार दोहराने पर। किसी स्त्री के साथ ऐसे एकान्त में बैठना जहाँ कि अनुचित संसर्ग अथवा सम्भाषण सम्भव है और उस बात का किसी भद्रालु उपासिका का आलोच्य विषय बनना, ये तीनों दोष अनियत धर्मों में सम्मूहित हैं। नैसर्गिक पातयन्तिक (पालि निसम्मिय-पाचित्तिय) तीन गिने गये हैं। इनका प्रतिकार संघ, बहुत-से भिक्षु अथवा एक भिक्षु के सामने स्वीकार कर उसे छोड़ देने से हो जाता है। इन नैसर्गिकों में अतिरिक्त-लब्ध वस्तुओं का त्याग करना आवश्यक था। चीवर सम्बन्धी सोलह नियम दिये गये हैं, जिनके अनुसार भिक्षु को अतिरिक्त चीवर, अजातिक (जिससे नाता नहीं है) भिक्षुणी से प्राप्त अथवा धोया हुआ चीवर, अपने आप मांगा अथवा बनवाया हुआ चीवर आदि का त्याग विहित है। सात नियम आसन के बनवाने और तैयार करने के बारे में हैं। कौशेय का अथवा काले भेड़ के ऊन का आसन निषिद्ध था। आसन शीघ्र नहीं बदलना चाहिए। नये आसन में पुराने आसन की छोर से बिता भर लेकर जोड़ना चाहिए। सने चांदी का ग्रहण (स्पर्श), रुपिक-व्यवहार, एवं कप-विक्रय में भाग लेना भिक्षुओं के लिए निषिद्ध था। रोगी भिक्षुओं के लिए भी, मक्खन, तेल, मधु, चांद आदि का अधिक-से-अधिक क्षुद्राह तक संग्रह करना चाहिए। अतिरिक्त पात्र वर्जित है। संघ के लिए प्राप्त लाभ को अपने लिए बदलवा लेना भी इन्हीं अपराधों में परिगणित है।

पाचित्तिय, प्रायश्चित्तिक अथवा पातयन्तिक धर्मों की गणना में सम्प्रदाय-भेद उपलब्ध होता है। पालि प्रातिमोक्ष में ९२ धर्म इस काण्ड में उल्लिखित हैं, महाध्मु-स्वर्णि में ९३। छूट बोलना, चिढ़ाना, चुनौती, अनुपसम्पन्न के साथ अथवा स्त्री के

साथ सेटना, स्त्रियों को लम्बे उपदेश देना, वनस्कार की बातें करना, दुष्टुलारोचन, जमीन खोदना या खुदवाना, दूध आदि काटना, निन्दा करना, संघ की चीजों को लापरवाही से छाड़ देना, प्राणिपूक्त जल से सिंचन, बिना संघ की अनुमति के अथवा सूर्यास्त के बाद भिक्षुणियों को उपदेश देना, भिक्षुणी के साथ एकान्त में बैठना अथवा सलाह करके उसके साथ बाषा, एक आवास में एक से अधिक भोजन, कुछ विशेष अवस्थाओं की छोड़कर गण के साथ भोजन, विकल-भोजन, रखा हुआ भोजन खाना, नीराग होते हुए मांग कर धी, मक्खन, तेल, मधु, खाँड़, मछली, मांस, दूध, दही आदि उत्तम भोजन का सेवन, बिना दिये हुए भोजन का सेवन, नागा साधुओं को हाथ से भोजन देना, गृहस्थों में बैठकवाजी, सैनिक समाथा या प्रदर्शन देखना, शराब पीना, जंगली से मुद-गदाना, पानी में खेल करना, डराना या तिरस्कार करना, आग तापना, गर्मी-बरसात एवं अन्य विशेष अवस्थाओं के अतिरिक्त आधे महीने से पहले नहाना, प्राणि-हिंसा, जगड़ा बढ़ाना, दूसरे भिक्षु के पाराजिक अथवा संघादिवेष अपराधों को छिपाना, बीस वर्ष से कम उम्र वाले भिक्षु को जानते हुए उपसम्पदा देना, जानते हुए चोरों के काफिले में जाना, धर्म के शिक्षापदों को सीखने में आनाकानी अथवा धर्म के विरुद्ध भाषण, दूसरे भिक्षुओं को पीटना या धमकाना, संघादिवेष का आरोप करना, किसी भिक्षु को हेरान करना या और भिक्षुओं के झगड़े में कान लगाना, संघकार्य में अपना मत न प्रकट करना अथवा प्रकट कर मुकर जाना, बिना सूचना के राजा के शयनागार में प्रवेश, बहुमूल्य वस्तु का हटाना, मध्याह्न के बाद बिना अव्यक्त आवश्यक कार्य के गाँव में प्रवेश करना, इत्यादि पाँचतिय धर्मों में संगृहीत हैं।

प्रतिदेशनीय धर्म चार हैं। इनके करने पर भिक्षु को दूसरे भिक्षुओं के सामने अपना अपराध स्वीकार करना होता है एवं भविष्य में वैसा न करने का वचन होता है। अज्ञा-तिक भिक्षुणी के हाथ जाग्र ग्रहण करना, भिक्षुओं के भोजन करते समय किसी भिक्षुणी को परोसने में हाथ बँटाने देना, निर्धन और श्रद्धालु उपासकों के घर भिक्षा ग्रहण करना, भय अथवा आशंका से आरण्यक शयनासन के युक्त होने पर पहले से अप्रतिसंविदित साध-भोजन का स्वयं ग्रहण करना—ये ही प्रतिदेशनीय धर्म हैं।

शैक्ष—काण्ड में शिष्ट व्यवहार के नियमों का संग्रह है जिनमें कि भिक्षुओं को सीखना चाहिए। ऊपर कहा जा चुका है कि इनके परिगणन में बहुत संख्या-भेद है। उदाहर-णार्थ, पालि-प्रातिमोक्ष में ७५ धर्मों का उल्लेख है, महाव्युत्पत्ति में १०६। अच्छी तरह कपड़ा पहनना, शस्त्र से उठना-बैठना, कहकहा न लगाना, सत्कारपूर्वक भिक्षा-ग्रहण करना, शस्त्र से खाना, वंग से उपस्थित व्यक्ति को ही धर्मोपदेश करना, लड़े-झगड़े या

हरिपाली या पानी में मल-मूत्र का त्याग न करना इत्यादि से सम्बरध रखनेवाली शिक्षाएँ इस काण्ड में संगृहीत हैं।

अधिकरण—समय में संघ के सगड़े मिटाने के तरीकों को बताया गया है—सम्मुख-विनय, स्मृति-विनय, अमृत-विनय, प्रतिज्ञात-करण, यद्भूमसिक, वर्त्तापीयसिक और तृणप्रस्तारक—ये सात उपाय निदिष्ट किये गये हैं^१।

भिक्षुनिर्णय—यद्यपि स्त्रियों की प्रव्रज्या उस समय विदित थी तथापि भगवान् बुद्ध उसके लिए अपने संघ में पहले अनुमति नहीं देना चाहते थे। महाप्रजापति गौतमी के इस विषय में अनुरोध को उन्होंने कपिलवस्तु में अस्वीकार कर दिया था। पीछे गौतमी बहुत-सी शायम स्त्रियों के साथ कैस कटाकर और काषाय वस्त्र धारण कर वैशाली पहुँची जहाँ कि तत्काल महावन में विहार कर रहे थे। वहाँ द्वार पर उसके भूजे पैर, धूलि-बूसर मात्र और साश्रुमूल देखकर आनन्द के चित्त में कण्ठा उपपत्ती और उन्होंने तत्काल से स्त्री-प्रव्रज्या का अनुरोध किया और कहा कि स्त्रियाँ आध्यात्मिक उन्नति कर सकती हैं और प्रजापति गौतमी तो भगवान् की यातुस्थानीया रही है। तत्काल ने अनुरोध स्वीकार किया, किन्तु आठ शर्तों पर—भिक्षुनिर्णय भिक्षुओं का आदर करेंगी, अभिक्षु-कुल में भिक्षुनिर्णयों का वर्णवास नहीं होगा, हर पक्षवारे भिक्षुनिर्णय भिक्षु-संघ से उपोसथ—पूच्छा और अन्नवादीपसंक्रमन प्राप्त करेंगी, वर्णवास के अनन्तर भिक्षुनिर्णयों को दोनों संघों में दृष्ट, श्रुत एवं परिसंस्कृत तीनों स्वानों से प्रचारणा करनी चाहिए, भिक्षुणी को दोनों संघों में पक्षमानता करनी चाहिए, दो वर्ष ६ धर्मों में शिक्षित होकर भिक्षुणी को दोनों संघों में उपसंपदा की प्रार्थना करनी चाहिए, भिक्षुणी को आक्रोश-परिभाषण नहीं करना चाहिए, भिक्षुनिर्णयों के लिए भिक्षुओं को कुछ कहने का मार्ग निरुद्ध है, भिक्षुओं के लिए निरुद्ध नहीं है। इन शर्तों के साथ भिक्षुणी-संघ की अनुमति देते हुए भी तत्काल ने यह कहा कि 'यदि स्त्रियाँ इस धर्म-विनय में प्रव्रज्या न पातीं तो यह सहस्र वर्ष तक उठरता, स्त्री-प्रव्रज्या के कारण सदम केवल पाँच सौ वर्ष उठरेगा।'

स्त्रियों के लिए प्रव्रज्या ६ शिक्षापद (जो कि पाचिसविय संख्या ६३ से ६८ तक है) हिंसा, चोरी, अन्नद्रव्यचर्च, मृषावाद, मद्यपान और विकाल-भोजन का वर्जन करते हैं। उनके लिए उपदिष्ट प्रातिमोक्ष मेरे अनियत-काण्ड नहीं है। पाराजिक-काण्ड में ८ अपराध गिनाये गये हैं जिनमें भिक्षु-प्रातिमोक्ष के चार अपराधों के साथ चार और

का संनिवेश है—कामासक्ति से पुरुष का घुटने के ऊपर पैर दबाना, कामासक्ति से पुरुष का स्पर्श या एकान्त में साथ, संघ से निकाले भिक्षु का अनुगमन, एवं किसी और भिक्षुणी के पारान्त्रिक अपराध को छिपाना । भिक्षुणियों के लिए १७ संधादिषेय अपराध बताये गये हैं—पुरुष के साथ घूमना, चोर को दीक्षा देना, अकेले घूमना, संघ से निकाली भिक्षुणी का अनुगमन, आसक्ति से पुरुष के हाथ से खाद्य लेना, अथवा दूसरी भिक्षुणी को इसके लिए उत्साहित करना, कुटनी बनना, निर्मूल या लेश मात्र से किसी पर पारान्त्रिक का आरोप करना, चिरल का प्रत्याख्यान करना, संघ की निन्दा, कुसंग अथवा कुसंग के लिए प्रेरित करना, सीख न लेना, और कुलों को बिगाड़ना । नैसर्गिकों की संख्या भिक्षुणों-प्रातिमोक्ष में भी तीस है । पाचित्तियों की संख्या १६६ है जिनमें सहस्रसु खाना, कूड़ा-कचरा दीवार के पार फेंकना, नाच-गाने में जाना, दूसरे को सरापना, मृत कातना आदि सम्मिलित हैं । गर्भिणी, स्तन्यपायिनी, १२ वर्ष से कम की विवाहिता एवं बीस वर्ष से कम की कुमारी को उपसम्पदा नहीं दी जा सकती और न उसे जिसने दो वर्ष से कम भिक्षा ग्रहण की है । भिक्षुणियों के लिए पाटिदसनिग्रधम्म जाठ है और भिक्षु-पाति-मोक्ष के ३९ वें पाचित्तिय से अभिन्न हैं । नैसर्गिक और अधिकरण शमथ भिक्षुओं के सदृश है ।

वर्षावास—आज भी पूर्वी उत्तर प्रदेश एवं उत्तर बिहार में मानों और नदियों की अवस्था ऐसी है कि वरसात में यातायात दुष्कर हो जाता है । नदियों की बाढ़ से और भूमि के असाधारण रूप से समतल होने के कारण अनेक स्थल दीपकत् बन जाते हैं । तथागत के समय में इस प्रकार की कठिनाई आज से अधिक ही रही होगी । ऐसी स्थिति में यदि उस समय के परिव्राजकों में वर्षाकाल के लिए चारिका को स्वगित रखने की प्रथा का विकास हुआ तो उसे विस्मयावह नहीं कहा जा सकता । बाह्य भिक्षुओं के लिए भी वर्षा में स्थिर रूप से रहने का विधान है । विनय में कहा गया है कि पहले यास्व-पुत्रीय भिक्षुओं को वर्षा में भी विचरण करते देखकर लोग हैरान होते थे कि अब अन्य तीर्थिक एक जगह रहते हैं और चिट्ठियाँ वृत्तों के ऊपर धोतले बसाकर रहते हैं यावय-पुत्रीय धम्मण कंमे हरे तृणों को रौंदते हुए एकेन्द्रिय जीवों को पीड़ित करते हुए तथा छोटे-छोटे जन्तुओं को मारते हुए बिचरते हैं^{३६} । यह देखकर तथागत ने अपने अनुपायियों के लिए भी वर्षावास का विधान किया । आवाही पूर्णिमा अथवा आवणी पूर्णिमा के दूसरे दिन से तीन महीने तक उनके लिए यात्रा का निषेध था और उन्हें एक आवास में

रहना पड़ता था। अल्पविक्रम आवश्यकता पड़ने पर जैसे बीमारी के आपत्ति-काल में, या उपासकों के विशेष हित के लिए, अथवा आत्यधिक संघ-कार्य के लिए, भिक्षु आवास को सात दिन तक छोड़ सकते थे। यदि आवास में सुरक्षा-हानि, दुर्भिक्ष, रोग, शौल-विपत्ति, अथवा संघ भेदकी सम्भावना हो तो आवास छोड़ने में दोष नहीं माना जाता था।

वर्षावास के अन्त में संघ को सम्मिलित होकर अपने अपराध की आदिशना करना आवश्यक था। इसको 'प्रवारणा' कहा जाता है। जिस प्रकार से उपोसथ पात्रिक परिशुद्धि के लिए आवश्यक है ऐसे ही प्रवारणा एक प्रकार से वापिक परिशुद्धि है। वर्षान्त में ही उपासकों के द्वारा भिक्षु-संघ को दिये गये वस्त्रों से जीवर निर्माण कर भिक्षुओं को बाँटे जाते थे। इस प्रकार के जीवर को 'कठिन' कहा जाता है। कठिन के निर्माण के लिए संघ एक विशेष भिक्षु को चुनता है जिसे दर्जों के आवश्यक कार्य को अनुमति दी जाती है।

वैतनिक 'कर्म'—वित्त में अनुशासन के लिए अनेक विशिष्ट कर्मों का विधान पाया जाता है। यदि कोई भिक्षु विवादशील एवं कलहप्रिय हो अथवा अपनी मूर्खता से अपराध करे अथवा गृहस्थों से अधिक सम्पर्क में आवे तो उसके लिए तर्जनीय कर्म विहित है। ऐसे ही यदि कोई भिक्षु शील के विषय में उदासीन हो अथवा बुद्ध, धर्म एवं संघ को निन्दा करता हो तो वह भी तर्जनीय कर्म से दण्डनीय है। ऐसे अपराधी भिक्षु को चेतावनी देनी चाहिए। प्रातिमोक्ष के उपयुक्त नियम का स्मरण दिलाया चाहिए और फिर उसके लिए किये हुए विशिष्ट अपराध के दण्ड का उसे भागी बनाना चाहिए। संघ के समक्ष उसके अपराध की तीन बार अपि प्रस्तुत होनी चाहिए तथा संघ से उस भिक्षु के लिए तर्जनीय कर्म के आदेश का निवेदन करना चाहिए। दोषी भिक्षु को भी इस सभा में उपस्थित होना चाहिए तथा उसे इस बात का अवसर मिलना चाहिए कि वह अपना अपराध स्वीकार करे अथवा अपनी निर्दोषता का स्मरण करे। जिस भिक्षु के लिए तर्जनीय कर्म का आदेश होता है वह उपसम्पदा नहीं दे सकता और न निश्चय। वह अन्य भिक्षुओं को उपदेश भी नहीं कर सकता और न भिक्षुशिष्यों को उपदेश दे सकता है। इस प्रकार के नियंत्रण का समुचित पालन करने पर दोषी भिक्षु से दण्ड हटा लिया जाता है।

यदि कोई भिक्षु गृहस्थों के साथ अधिक सम्पर्क में जाता हो एवं प्रातिमोक्ष का उत्तर्जन करता हो तो वह निश्चय कर्म का भागी होता है। उसके लिए एक भिक्षु आचार्य के रूप में निर्दिष्ट किया जाता है और उसके आदेश का पालन दोषी भिक्षु के लिए आवश्यक होता है। यदि कोई भिक्षु कुलदूषक हो अथवा पापसमाचार हो तो

वह प्रत्याजनीय कर्म का भागी होता है। उसे कुछ समय के लिए बिहार छोड़कर स्थानांतर में विशेष नियन्त्रणों की परिधि में रहना होता है। यदि कोई शील अथवा धर्म के विषय में विवादप्रिय हो अथवा आचरणहीन हो तो उसके लिए भी यही वेद विहित है। यदि कोई भिक्षु किसी गृहस्थ को हानि पहुँचाता हो अथवा उसकी निन्दा करता हो तो वह प्रतिस्तरणीय कर्म का भागी होता है। इस प्रकार के भिक्षु को न केवल तर्कनीय कर्म से दंडित भिक्षु के समान नियमों से रहना पड़ता है अपितु उस विशिष्ट गृहस्थ से क्षमा माँगनी पड़ती है। यदि कोई भिक्षु अपने अपराधों को स्वीकार नहीं करता अथवा कहे जाने पर धर्म-विरुद्ध सिद्धान्त को नहीं छोड़ता तो वह उल्लेखणीय कर्म का भागी बनता है। वह अन्य भिक्षुओं के साथ नहीं ठहर सकता और न उनके साथ आहार आदि कर सकता है।

कुछ गौण अपराधों के लिए प्रतिक्रिया का विधान है। संघ से भिक्षु को निकालने के लिए निस्सारणा शब्द का प्रयोग मिलता है। परिव्रास के चार प्रकार निर्दिष्ट हैं। अन्य सम्प्रदायों के सदस्य यदि बौद्ध संघ में प्रवेशार्थी हों तो उनके लिए चार सहोने का परिवात निर्दिष्ट है। यह एक प्रकार का 'प्रवेशन' का समय है। सघादिसंघ दोष के लिए अन्य तीन परिवासों का निर्देश है। जो भिक्षु परिव्रास में रहता है उसे अपने को अन्य भिक्षुओं से अनेक बातों में अलग रखना पड़ता है। उसके लिए सहावास, विप्रवास, एवं जनारोचना के नियन्त्रणों से मुक्त रहना आवश्यक है। सघादिसंघ अपराधों के लिए परिव्रास के अतिरिक्त मातस्व का विधान है। मातस्व में छः दिन के लिए भिक्षु को संघ की सदस्यता के सामान्य अधिकारों से वंचित रखा जाता है।

विवाद-शमन—जातिमोक्ष में विवादों के मुलजाने के लिए अनेक प्रकार निर्दिष्ट है। इनमें पहला सम्मुख विनय कहलाता है। संघ के समस्त, अथवा पाँचों और प्रतिवादी के आपस में एक-दूसरे के सामने, विवाद मुलजाने को सम्मुख-विनय कहते हैं। दूसरा स्मृति-विनय कहलाता है। यदि किसी भिक्षु के ऊपर लगे हुए अभियोग को वह स्वीकार नहीं करता है और संघ के सामने जाकर अपनी निर्दोषता को प्रकट करता है तो वह स्मृतिविनय कहलाता है। धर्म मल्लपुत्र ने मेलिया भिक्षुणी के गिब्या दोषारोपण का ऐसे ही प्रत्याख्यान किया था। तभी से इस स्मृति-विनय का प्रवर्तन हुआ। यदि किसी भिक्षु ने मूढ़ अवस्था में अपराध किया हो और उसे अमूढ़ अवस्था में उसका सबमुख स्मरण न हो और वह संघ के सामने यह प्रकट करे, तो उसे अमूढ़-विनय दिया जा सकता है। गुरु भिक्षु के प्रसंग से इनका प्रारम्भ बताया गया है। अपने ऊपर लगाये गये अपराध का स्वीकार किया जाय तो प्रतिज्ञातकरण शब्द होता है। यदि किसी विवाद

का उद्वाहिका के द्वारा मुलज्ञान न होता हो और शलाकाग्रहण के द्वारा मुलज्ञान आवश्यक हो तो ऐसी अवस्था में यद्भूमिनीकीय अथवा मताधिक्य का सहारा लिया जाता है। यदि कोई भिक्षु अपने अपराध को कभी स्वीकार करे और कभी अस्वीकार करे अथवा बिरह में जात-वृक्ष कर झूठ बोले तब उसे संघ के सामने अपराध के अभियोग का स्मरण दिलाया जाता है और उसकी उपस्थिति में उससे पूछने के बाद उस दंड का भागी समझा जाता है। यह तत्प्रापीयसिक कर्म कहलाता है। यदि बहुत-से भिक्षु वर्गशः किसी अपराध में सम्मिलित हों तथा पीछे पश्चात्तापी हों तो उनके अपराध का संघ में प्रकट-विमर्श ठीक नहीं समझा जाता वा एवं सामान्यतः संघ में आदेशना पर्याप्त मानी जाती थी। इसको ऊपर कहा जा चुका है कि संघ का कार्य गण-तन्त्रात्मक रीति से सम्पन्न होता था। आवास की परिषद् में सभी भिक्षुओं का उपस्थित होना आवश्यक था। भिक्षु-संघ के सन्निपतित होने पर कार्य-सम्बन्धी प्रस्ताव अथवा 'श्रुति' की पेश किया जाता था, और उसकी तीन बार 'अनुधावणा' की जाती थी। संघ का मीन उसकी सम्मति मानी जाती थी और 'श्रुति' के आधार पर 'धारणा' प्रस्तुत होती थी। प्रायः सर्वसम्मति से ही निर्णय होते थे। किसी विषय पर मतभेद एवं विवाद उपस्थित होने पर उसे मुलज्ञान के लिए दो या अधिक भिक्षुओं के नाम संघ की सर्व-सम्मति से चुने जाते थे। इस समिति को 'उद्वाहिका' कहा जाता है। यदि ये भिक्षु भी निर्णय नहीं कर पाते थे तो प्रस्तुत विषय फिर से संघ के सामने खीट आता था और मताधिक्य से ही उसका निर्णय किया जाता था। मतदान शलाकाग्रहण के द्वारा होता था और इस कार्य के लिए एक विशेष अधिकारी शलाका-ग्राहक के नाम से नियुक्त होता है। यह स्पष्ट है कि यद्यपि संघ के कार्य-व्यापार में मतैक्य का प्राधान्य स्वीकृत था, तथापि आवश्यक होने पर मताधिक्य से भी निर्णय वैध था।

सम्मति—संघ में संपत्ति का अधिकार अतीतानागत चातुर्दिश संघ का माना जाता था। भिक्षु सभी अपरिग्रह का श्रुत लिये होते हैं। अतएव भिक्षा में प्राप्त सामग्री पर संघ का मुख्य अधिकार मानना चाहिए, किन्तु इस अधिकार का अनियंत्रित प्रयोग नहीं किया जाता था। भिक्षु के मरने पर उनकी संपत्ति का संघ ही वितरण करता था। अन्न आदि दैनिक आवश्यकताओं की पूर्ति के लिए संघ में विशेष भिक्षुओं को अधिकारी नियुक्त किया जाता है। ऐसे कई अधिकारियों के नाम उपलब्ध होते हैं। भक्तोद्देशक अन्न बांटता था, यानु-भाजक यानु आदि बांटता था। शयनासन-ग्राहक भिक्षु संघ की ओर से बिहार आदि का दात स्वीकार करता था। शयनासन-प्रज्ञापक बिहार के अन्दर शयनासन आदि का वितरण करता था। नाण्डगारिक चौबर, प्रतिग्राहक,

जीवर-भाजक, साटी-बाहक, अल्पमात्रक-विसर्जक, पात्र-बाहक, नवकर्मिक, आरामिक, श्रामणेर-प्रेषक, आसन-प्रज्ञापक एवं ऊपर निर्दिष्ट शलाका-बाहक आदि की नियुक्ति आवश्यकता के अनुसार होती थी। नियुक्ति सर्वसम्मति से की जाती थी।

पहली संगीति और धर्म-विनय का संग्रह

प्रथम संगीति की ऐतिहासिकता—बौद्ध परम्परा के अनुसार विनय और सूत्र-पिटकों का संग्रह बुद्ध के परिनिर्वाण के अनन्तर राजगृह की प्रथम संगीति में हुआ था। प्रथम संगीति का उल्लेख अनेक संदर्भों से प्राप्त होता है। पालि विनय के चुल्लवग्ग में इस संगीति का एक प्राचीन वर्णन उपलब्ध है। परवर्ती सिंहलीय ऐतिहास तथा बृद्धघोष की व्याख्याओं में यहीं से इस सम्बन्ध में सामग्री ली गयी है। महावस्तु एवं मंजुश्रीमूलकल्प में भी संक्षिप्त उल्लेख मिलते हैं। महाशासक, धर्मगुप्त, महासाधिक एवं सर्वास्तिवाद के विनयों में इस संगीति का उल्लेख है, किन्तु ये सब विनय चीनी अनुवादों में ही उपलब्ध होते हैं। काश्यप-संगीति-सूत्र, अशोकावदान, महाप्रज्ञा-पारमिता-शास्त्र, एवं परिनिर्वाणसूत्र में भी उल्लेख है, किन्तु ये भी चीनी में ही सुरक्षित हैं। चीनी में एक अन्य ग्रंथ की भी उपलब्धि होती है जिसमें काश्यप और आनन्द के द्वारा परिनिर्वाण के अनन्तर त्रिपिटक के संग्रह का विवरण दिया गया है^{२१}। एकोतरागम के पहले अध्याय की चीनी व्याख्या में भी प्रथम संगीति का उल्लेख है। तारानाथ एवं बुद्देन के बौद्धधर्म के तिब्बती इतिहासों में भी इस संगीति का विवरण उल्लिखित है।

पहली संगीति की ऐतिहासिकता और कार्य पर प्रचुर विवाद ऐतिहासिकों में हो चुका है। मिननेफ, ओल्डेन्बर्ग, फ्रान्के, प्रिलुस्की, दत्त, फ्राउवाल्नर, आदि ने समस्त सामग्री का मंथन कर तात्ता मत प्रस्तुत किये हैं^{२२}। ओल्डेन्बर्ग का विश्वास था कि पहली संगीति बिभुड कल्पना है। इस धारणा के समर्थन में प्रधान युक्ति यह थी कि महापरिनिर्वाण सूत्र में संगीति का उद्देश्य और अवसर दोनों प्रस्तुत हैं, किन्तु संगीति के विषय में पूर्ण मीन स्वीकार किया गया है। फ्रान्के ने इसे स्वीकार कर यह सुझाव

२१—दत्त, अलॉ मॉनेस्टिक बुद्धिधर्म, जि० १, पृ० ३२६।

२२—३०—मिननेफ, रेसर्च सूर ल बुद्धिधर्म, ओल्डेन्बर्ग, उद्दे० डी० एम० जी०, १८९८, पृ० ६१३-९४, फ्रान्के, जे० पी० टो० एस० १९०८, पृ० १-८०, नलिनाजवत, अलॉ मॉनेस्टिक बुद्धिधर्म, जि० १, प्रिलुस्की, लॉकोसोप द राजगृह, फ्राउवाल्नर, पूर्व०।

प्रस्तुत किया कि चुल्लवग्ग के संगीति-सम्बन्धी अंग भी महापरिनिर्वाण-सूत्र पर ही आधारित रहे होंगे और अतएव उन्हें भी अप्रामाणिक मानना चाहिए। ओल्डेनबर्ग की युक्ति का याकोबी ने समीचीन उत्तर दे दिया है। महापरिनिर्वाण-सूत्र के लिए यह अनावश्यक था कि वह संगीत का विवरण दे। यह भी कहा गया है कि चुल्लवग्ग के एकादश और द्वादश स्कन्धक कदाचित् मूलतः महापरिनिर्वाण सूत्र के अंग रहे हों। यह तो निस्सन्देह है कि वे दो स्कन्धक चुल्लवग्ग के परिशिष्ट के रूप में हैं और मूलतः उसके अंग नहीं थे। चुल्लवग्ग का एकादश स्कन्धक उसके अन्य अंगों की अपेक्षा हठात् प्रारम्भ होता है, कुछ-कुछ वैसे ही जैसे कि महापरिनिर्वाण सूत्र, और उससे वस्तुसादृश्य भी रखता है। सयुक्त-वस्तु नाम के मूल सर्वास्तिवादियों के विनय में एक साध ही परिनिर्वाण और संगीतियों का वर्णन दिया गया है। अतएव यह सम्भव है कि चुल्लवग्ग का एकादश स्कन्धक महापरिनिर्वाण सूत्र का अन्तिम अंग रहा हो, किन्तु ऐसा रहने पर यह सुबोध नहीं है कि स्वधिरवादियों ने इन दो को पुनः क्यों कर दिया। कदाचित् चुल्लवग्ग के द्वादश स्कन्धक के सादृश्य के कारण एकादश स्कन्धक को उसके साथ रखा गया हो। इस पर एक परिष्कृत भतान्तर फाउबाल्नेर ने प्रस्तुत किया है जिसके अनुसार महापरिनिर्वाण सूत्र और प्रथम संगीति का विवरण प्रारम्भ में साथ थे और विनय के अन्तिम अंग थे। दूसरी संगीति का विवरण प्राथमिक परिशिष्ट के रूप में जोड़ दिया गया। यह मत सर्वाधिक समीचीन प्रतीत होता है।

यद्यपि अब पहली संगीति को केवल कल्पना नहीं कहा जा सकता तथापि उसका कार्य संदिग्ध रहता है। पूर्व ने इस संगीति को एक बड़ी प्रातिमोक्ष-परिपक्व कहा है। मिनयेक ने पहले ही कहा था कि धर्म और विनय के संग्रह की कथा कदाचित् मूल संदर्भ में न रही हो। नल्लिनाक्ष दत्त ने संगीति का प्रयोजन उन लुप्तकानुशुद्ध शिक्षापदों का निर्णय बताया है जिनको परिवर्तित करने की अनुमति तत्काल ने निर्वाण से पहले दी थी। इस दशा में आनन्द के द्वारा सूत्रों का संग्रहण बाद का प्रश्न है जबकि मूल में केवल आनन्द की परिशुद्धि का ही वर्णन रहा होगा। इतना तो स्पष्ट है कि उपलब्ध विनय और सूत्र पिटक अपने वर्तमान बृहद् कलेवर में परिनिर्वाण के समनन्तर तत्काल संगृहीत नहीं किये जा सकते थे, किन्तु संग्रह का प्रयास तत्काल किया गया हो, यह भी सर्वथा संभाव्य एवं युक्तिपुक्त है। तथागत ने कहा था 'धम्मो वो भिक्खवे ममस्वयेन सत्त्वा' एवं आनन्द ने परिनिर्वाण के अनन्तर वर्षेकार से यही दुहराया था कि धर्म ही उनका माता है। ऐसी स्थिति में यह स्वाभाविक है कि तथागत के अनन्तर उनके शिष्यों ने 'धर्म-विनय' का संग्रहण किया हो। सबसे मिल-संघ को एक सूत्र में बंधने

के लिए एवं उसके दिग्दर्शन के लिए इस प्रकार का धर्म-संबन्ध एवं विनिर्णय आवश्यक था।

प्रथम संगीति—विनय में संगीति का विवरण इस प्रकार दिया हुआ है—पाँच सौ भिक्षुओं के साथ महाकाश्यप पावा और कुसीनारा के बीच थे जब उन्होंने एक आजीवन से मुत्ता कि सप्ताह भर पूर्व तथागत का परिनिर्वाण हुआ है। यह सुनकर ज्वीतराग भिक्षु रोये, वीतराग भिक्षुओं ने अनित्यता का स्मरण कर दुःख सहा। किन्तु सुभद्र नाम के एक वृद्ध प्रव्रजित ने कहा कि अच्छा हुआ जो महाकाश्यप के नाना विधि-विशेषों से छुट्टी मिली 'अब हम जो चाहेंगे करेंगे, जो न चाहेंगे, न करेंगे।' यह सुनकर महाकाश्यप ने कहा कि धर्म और विनय प्रकट हो रहा है, यह आवश्यक है कि धर्म और विनय का संगायन किया जाय।

संगीति के लिए महाकाश्यप ने एक कम पाँच सौ अर्हत् चुने। आनन्द के शीघ्र होने पर भी धर्म और विनय से उनके बहुत परिचित होने के कारण उन्हें भी चुन लिया गया। राजगृह में वर्षावास करते हुए धर्म और विनय के संगायन का निश्चय किया गया। पहले महीने में टूटे-फूटे की मरम्मत की गयी एवं दूसरे महीने में संगीति हुई। आयुष्मान् आनन्द भी संगीति के पहले अर्हत् बनाये गये। महाकाश्यप ने उपासि से विनय के सम्बन्ध में प्रश्न किया। उन्होंने पूछा कि प्रथम पारार्जिक कहाँ प्रजप्त किये गये थे, किसे लेकर, एवं किस विषय में। उपासि के उत्तर सुनकर महाकाश्यप ने प्रथम पारार्जिक की वस्तु, निदान, पुद्गल, प्रज्ञप्ति, आपत्ति एवं अनापत्ति भी पूछी। इसके अनन्तर दूसरे, तीसरे एवं चौथे पारार्जिक के सम्बन्ध में प्रश्न किये गये। इस प्रश्नोत्तरी को कुछ विस्तार से दिया गया है। इसके अनन्तर कहा गया है कि इसी उपाय से दोनों विभागों (उभयो विभाग) अर्थात् भिक्षु और भिक्षुणी विभागों, को पूछा गया और आयुष्मान् उपासि ने उनका उत्तर दिया। इस विवरण से ऐसा प्रतीत होता है कि मूलतः केवल प्रातिनोक्ष के सम्बन्ध में ही प्रश्न किये गये थे।

इसके अनन्तर महाकाश्यप ने आनन्द से धर्म के सम्बन्ध में प्रश्न किया। उन्होंने पूछा कि ब्रह्मजाल-सूत्र कहाँ भाषित किया गया एवं किसे लेकर। ब्रह्मजाल-सूत्र के निदान और पुद्गल को भी उन्होंने पूछा। ऐसे ही फिर धाम्मपफल के सम्बन्ध में प्रश्न किया। इसी उपाय से पाँचों निकायों को पूछा और आयुष्मान् आनन्द ने पूछे का उत्तर दिया। इसके अनन्तर आनन्द ने स्वविर भिक्षुओं से कहा कि भगवान् ने परिनिर्वाण के समय कहा था 'आनन्द, मेरे अनन्तर संघ आदिकानुअद विद्यापदों को चाहने पर हटा सकता है।' इस पर आनन्द से प्रश्न पूछा गया कि क्या उन्होंने इन शिक्षापदों के विषय में तथागत से प्रश्न किया था। आनन्द के 'नहीं' कहने पर स्वविरों ने

नाना मत प्रस्तुत किये। कुछ ने कहा कि चार पाराजिकों को छोड़कर शेष सब शिक्षापद नुच्छ हैं, कुछ ने कहा कि पाराजिकों और संघादिशेषों को छोड़कर शेष क्षुद्र हैं। इसी प्रकार अन्य स्थविरों ने प्रातिमोक्ष के विभिन्न भागों को क्षुद्रकानुक्षुद्र बताया। इस प्रसंग में यह स्मरणीय है कि अधिकाधिक पाराजिक, संघादिशेष, नैसर्गिक, प्राय-श्चित्तिक एवं प्रायश्चित्तिक धर्मों को महत्त्वपूर्ण माना गया। प्रतिदेशनीय धर्म सभी ने क्षुद्रानुक्षुद्र बताया। शैश धर्मों का अथवा अधिकरण-नामधर्मों का इस प्रसंग में उल्लेख नहीं मिलता। इस पर महाकाश्यप ने यह प्रस्ताव रखा कि संघ न तो अप्रमत्त का प्रजापन करे और न प्रजप्त का समुच्छेद, अन्यथा शिक्षापदों से कुछ उस समय छोड़ देने पर उनके गृहस्थों में भी विदित होने के कारण यदि उनमें संघ को लोकमिन्दा का नागी होना पड़ेगा। यह कहा जायगा कि शास्ता के परिनिर्वाण के अनन्तर शाक्यपुत्रीय अपने धर्म का बचावत् पालन न कर पाये। यह प्रस्ताव संघ को स्वीकृत हुआ। तब स्थविरों ने आनन्द पर क्षुद्रानुक्षुद्र शिक्षापदों के तत्वागत से न पूछने का दुष्कृत अपराध आरोपित किया। आनन्द ने अपराध की आदेशना की। इसके अनन्तर आनन्द के कुछ और अपराध प्रकाशित किये गये, यह कहा गया कि उन्होंने भगवान् की वर्षाशाटी को पैर से दाब कर सिया। आनन्द ने कहा कि यह उन्होंने जगौरव समझकर नहीं किया था एवं इसको वे दुष्कृत नहीं समझते, तथापि उन्होंने स्थविरों के गौरव की सोच अपराध की देशना की। आनन्द पर अन्य अभियोग थे—उन्होंने भगवान् के शरीर की वेदना सबसे पहले स्त्रियों से करवाई जिनके आंगुओं से उनका शरीर लिप्त हुआ, उन्होंने तत्वागत के संकेत करने पर भी उनसे कल्प भर ठहरने की प्रार्थना नहीं की, एवं उन्होंने तत्वागत के बतलाये धर्मविनय में स्त्रियों की प्रश्रय्या के लिए उत्सुकता पैदा की। इन सब दुष्कृतों के लिए आनन्द से क्षमायाचना के लिए कहा गया। आनन्द ने अपराध स्वीकार नहीं किया और कहा कि विकाल न हो इसलिए उन्होंने स्त्रियों से वेदना करायी। मार से बिभ्रान्त होने के कारण तत्वागत से वे ठहरने के लिए प्रार्थना नहीं कर पाये एवं महाप्रजापति मौतमी के गौरव से उन्होंने स्त्री-प्रश्रय्या के लिए अनुरोध किया। तथापि स्थविरों के गौरव से उन्होंने क्षमा-प्रार्थना की।

उस समय आयुष्मान् पुराण वक्षिणागिरि में पाँच सौ भिक्षुओं के साथ चारिका कर रहे थे। जब वे राजगृह लौटे उनसे स्थविर भिक्षुओं ने अपने धर्मविनय के संगायन का खल्लेख करते हुए कहा कि वे उस संगायन को मानें, किन्तु आयुष्मान् पुराण ने कहा, 'जैसा मैंने भगवान् से प्रत्यक्ष सुना है और समझा है, ऐसे ही मैं समझूँगा।'।

इसके अनन्तर आनन्द ने स्थविरों से छत्र नाम के भिक्षु को ब्रह्मदंड देने की तत्वागत

की आज्ञा का उल्लेख किया। 'ब्रह्मदंड कैसे होगा' यह पूछे जाने पर आनन्द ने कहा— 'छत्र भिक्षु जैसा चाहे, कोई भिक्षु छत्र से न बोले, न उपदेश करे, न अनुशासन करे।' आनन्द से कहा गया कि वे स्वयं छत्र को ब्रह्मदंड की आज्ञा दें। छत्र के श्रोत्री और कटुभाषी होने के कारण आनन्द ने कुछ आशंका प्रकट की। अतएव बहुत-से भिक्षुओं के साथ उन्हें नाव से कौशांबी जाने की अनुमति दी गयी। कौशाम्बी में पहुँच कर राजा उदयन के अन्तःपुर की स्त्रियों से आयुष्मान् आनन्द की मुलाकात हुई। आनन्द ने उन्हें धर्म का उपदेश किया। स्त्रियों ने उन्हें पाँच सौ उत्तरासग प्रदान किये। जब राजा उदयन ने यह सुना उन्हें आकुलता हुई कि क्यों श्रमण आनन्द ने इतने अधिक चीवरों को लिया। 'क्या श्रमण आनन्द काड़े का व्यापार करेंगे या दूकान खोलेंगे?' उन्होंने आकर आनन्द से पूछा कि वे इतने अधिक चीवरों का क्या करेंगे। आनन्द ने बताया कि जिनके चीवर फट गये हैं उन्हें बाँटेंगे, पुराने चीवरों के बिछौने, बिछौनी की चादर, पुरानी चादरों के गिलाफ और पुराने गिलाफों के फस बनायेंगे इत्यादि। यह सुनकर राजा उदयन ने आनन्द को पाँच सौ चादरें दीं। इसके अनन्तर आनन्द घोषिताराम गये और छत्र को ब्रह्मदंड दिया। यह सुनकर कि भिक्षुओं को उनसे नहीं बोलना होगा, छत्र झूझित हो गये, किन्तु शीघ्र ही उन्होंने अप्रसाद और उद्योग से एवं एकांतचर्या से अर्हत्त्व प्राप्त किया। उनके अर्हत्त्व प्राप्त करने पर उनका ब्रह्मदंड हट गया।

इस विनयसंगीति में पाँच सौ भिक्षु थे, इसलिए इसे पञ्चसत्तिका कहा गया।

इस विवरण के विभिन्न अंश सब एक मुद्दू सूत्र में बँचे हुए नहीं हैं, किन्तु वे सभी एक स्वाभाविक रीति से कही हुई कथा के अन्तर्गत हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि आयुष्मान् आनन्द के तथागत के विशेष कुपापाव होने के कारण अन्य भिक्षु उनसे कुछ असन्तुष्ट थे एवं परिनिर्वाण के अवसर पर उनकी व्यवस्था से विशेष रूप से असन्तुष्ट हुए। यह अत्यन्त स्वाभाविक स्थिति है। यह भी स्पष्ट है कि महापरिनिर्वाण सूत्र से इस संगीति के वर्णन को यदि अनुसृत न माना जाय तो इसका बहुत-सा अंश निरर्थक एवं अप्रासंगिक हो जाता है। संगीति को ओर पुराण का दृष्टिकोण यह सूचित करता है कि वह सर्वमान्य नहीं हुई थी। यह भी स्वाभाविक है कि परिनिर्वाण के बाद की पहली वर्षों में समस्त संघ का एकत्र होना कठिन रहा होगा और जो भिक्षु वहाँ नहीं आ पाये थे एवं जिन्होंने स्वयं तथागत से उपदेश ग्रहण किया था, उन्होंने अपनी स्मृति को ही प्रधान माना हो। कदाचित् इस संगीति में प्रातिमोक्ष-सदृश कुछ प्रधान विनय के नियमों का एवं ब्रह्मजाल एवं श्रामण्यफल सदृश कुछ प्रधान सूत्रों का संग्रहण हुआ था, किन्तु धर्म-विनय का कोई एक सर्वसम्मत अथवा सर्वव्यापी संस्करण प्रस्तुत नहीं हो पाया।

विनय का संपादन

वर्तमान समय में निम्नोक्त सम्प्रदायों के विनय उपलब्ध होते हैं—स्वविरवादियों का विनय पालि में, सर्वान्तिवादी, धर्मगुप्तक, महीशासक एवं महासाधिकों का चीनी में, तथा मूलसर्वान्तिवादियों का चीनी और तिब्बती अनुवादों में तथा अन्तः मूलसंस्कृत में। इनमें सर्वान्तिवादी, धर्मगुप्तक, महीशासक और स्वविरवादियों के विनयों में बहुत सादृश्य है। यदि क्रम, विस्तार एवं कुछ अभिव्यक्ति-भेद को छोड़ दिया जाय तो यह कहा जा सकता है कि इन विनयों में वस्तुगत अभेद है। ऐसा प्रतीत होता है कि ये किसी एक मूल विनय की विकसित शाखाएँ हैं। फाउलरनर महोदय ने यह मत प्रकट किया है कि सम्भवतः अशोक ने जिन भिक्षुओं को विभिन्न प्रदेशों में धर्म के प्रचार के लिए भेजा था और जिन्होंने उन प्रदेशों में संघ के आवास स्थापित किये थे, उन्हीं में इन सम्प्रदायों का उदय हुआ। अतएव सबको एक ही मूल की शाखाएँ मानना उचित होगा^१।

सर्वान्तिवादियों का विनय चीनी भाषा में कुमारजीव, पुष्पनात एवं धर्मरक्षि ने ईसवीय ४०४-४०५ में अनूदित किया था। इस विनय के दो भाग हैं—विभंग एवं विनयवस्तु। विनयवस्तु भिक्षु-विभंग एवं भिक्षुणी-विभंग के बीच में डाल दिया गया है, जैसा कि महासाधिकों के विनय में भी पाया जाता है। विनयवस्तु के भी दो भाग हैं—विनय-महावस्तु एवं विनय-क्षुद्रकवस्तु। यह स्मरणीय है कि पालि विनय में विनयवस्तु के स्थान पर स्कन्धक शब्द का प्रयोग किया गया है, यद्यपि पालि विनय में विनयवस्तु नाम अज्ञात नहीं था। तुल्यबन्ध के बारहवें सप्तशतिकास्कन्धक में चार्म्यकस्कन्धक के स्थान पर चार्म्यक-विनयवस्तु का उल्लेख इस बात का प्रमाण है। विभंग की तिब्बती अनुवाद में प्रातिमोक्षभाष्य कहा गया है।

धर्मगुप्तकों के विनय का काश्मीरक बुद्धवशन् एवं लुफोनिवन् ने ईसवीय ४०८ में चीनी भाषा में अनुवाद किया। महीशासक विनय से इसका घनिष्ठ सम्बन्ध है। उदाहरण के लिए, इन्हीं दोनों विनयों में चीवरवस्तु के साथ बिस्वक के द्वारा शाक्यों का विनाश वर्णित किया गया है। महासाधिकों का विनय फाफिकन सिंहल ने चीन लाये थे और काश्मीरक बुद्धजीव ने उसका ४२३-४२४ ईसवीय में चीनी अनुवाद किया था। इस विनय की अवस्था अपेक्षाकृत अपूर्ण और शङ्कित है। पालि विनय महेंद्र एवं शंभुमित्रा के साथ भारत से सिंहल पहुँचा था एवं इस पर प्राचीन सिंहली अट्टकयात्रियों के आधार पर आचार्य बुद्धघोष ने पाँचवीं शताब्दी के आरम्भ में समन्तपासादिका नाम

की अट्ठकाया लिखी थी। इसमें प्रातिमोक्ष सूची को पृथक् नहीं किया गया है, भिक्षु-विभंग की महाविभंग कहा गया है एवं परिवार नाम से दोनों विभंगों का एक अलोचनतात्मक संक्षेप भी जोड़ दिया गया है। मूलसर्वास्तिवादियों के विनय का ई-नि ने ईसवीय ७०३-१० में चीनी अनुवाद प्रस्तुत किया, किन्तु यह अनुवाद अपूर्ण था। केवल इसी विनय का तिब्बती में पूर्ण अनुवाद उपलब्ध होता है। 'मिलनित मैतस्किट्स' नाम की ग्रन्थमाला में मूलसर्वास्तिवादी विनय का बहुत-सा अंश मूल संस्कृत में प्रकाशित हुआ है। यह विशेष रूप से उल्लेखनीय है कि मूलसर्वास्तिवादी विनय में बुद्ध के जीवन-चरित का वृत्तान्त एक साथ अन्त में दिया गया है एवं उनके प्रारम्भिक जीवन का भी उल्लेख यहाँ मिलता है। महासंघिकों के विनय की पांडुलिपि फासियन पाटलिपुत्र से चीन लाये थे एवं बुद्धभद्र के साथ उन्होंने स्वयं उसका चीनी अनुवाद ४१६ ई० में प्रस्तुत किया था। अन्य विनयों से इसमें भेद अपेक्षाकृत अधिक है।

विनय की उत्पत्ति और विकास के विषय में ओल्सेन्बर्ग ने यह मत प्रकट किया था कि प्रातिमोक्ष, एवं स्कन्धकों में उपलब्ध कुछ कर्मवाचाओं का उद्गम सबसे पहले भागना चाहिए। इसके अनन्तर निरुक्तिप्रधान प्रातिमोक्ष के विभंग को मानना चाहिए। कदाएँ और इतिहास जो कि इस समय विभंग में उपलब्ध होते हैं और भी बाद में विकसित हुए होंगे। तुल्यबन्ध के अंतिम दो स्कन्धक इनके पश्चात् माने जाने चाहिए एवं सबसे बाद में परिवार का संयोजन स्वीकार होता चाहिए। इस प्रकार विनय का विकास पाँच अवस्थाओं में बनाया गया है^{११}। इस विषय पर फाउबालमर महोदय ने अधिक विचार-पूर्वक मतान्तर प्रकट किया है^{१२}। उनका कहना है कि न केवल प्रातिमोक्ष अपितु विभंग में अग्यी हुई अनेक कथाएँ तथा अर्थवर्गीय सूत्र आदि कुछ सन्दर्भ अत्यन्त प्राचीन थे एवं इनके आधार पर परिनिर्वाण के प्रायः सौ वर्ष बाद मूलक स्कन्ध का एक समग्र-रचना के रूप में संपादन हुआ। इस मूल स्कन्धक के प्रणेतता से परम्परा प्राप्त वैयथिक नियम एवं तत्सम्बन्धित कथाओं के आधार पर एक विशिष्ट क्रमयुक्त एवं रीतिबद्ध ग्रन्थ की रचना की। इस मूलस्कन्ध के प्रारम्भ एवं अन्त में तथागत के जीवनचरित के अंश थे एवं इनकी जीवनी के अन्तर्गत विभिन्न अवसरों का उल्लेख करते हुए वैयथिक नियमों का प्रतिपादन किया गया था। महापरिनिर्वाण सूत्र इस मूल स्कन्धक का अन्तिम भाग था

३२-ओल्सेन्बर्ग (पी० टी० एस० में सं०) विनयपिटक, जि० १, भूमिका, एन०

जो० ई० जि० १, भूमिका।

३३-पूर्व०।

एवं उसके साथ प्रथम संगीति की कथा अनुसृत थी। द्वितीय संगीति का वर्णन सम्मान-
यिक घटना का वर्णन है एवं उसे एक परिशिष्ट के रूप में माना जाना चाहिए। तिकाव-
भेद के अनन्तर इसी मूल स्कन्धक के आधार पर साम्प्रदायिक विनयों की रचना हुई।
इसी कारण उनमें मौलिक सादृश्य उपलब्ध होता है।

जैसा कि ऊपर कहा गया है विनय के दो मुख्य भाग हैं—विभंग एवं स्कन्धक
स्कन्धक के प्रधान प्रकरण विभिन्न विनयों में कुछ आख्याभेद, क्रमभेद एवं विभाग-भेद
के साथ उपलब्ध होते हैं। इससे भी उपर्युक्त सम्भावना पुष्ट होती है। यह स्मरणीय
है कि ललितविस्तर में तथा महावस्तु में चावयमूनि की जीवनी, उनके जन्म से प्रारम्भ
कर उनके प्रारम्भिक धर्म प्रचार तक दी गयी है। यह सम्भव है कि मूल स्कन्धक में
ऐसा रहा हो, किन्तु पालि विनय में बुद्ध चरित सम्बोधि से धर्म-चक्र-प्रवर्तन तक दिया
गया है। इस भूमिका के अनन्तर प्रक्षज्या, पोषध, वर्षावास एवं प्रवारणा के सम्बन्ध
में स्कन्धकों अथवा वस्तुओं की उपलब्धि होती है। ये चार प्रकरण संघ में प्रवेश एवं
उसके प्रमुख सामूहिक कार्यों को नियमित करते हैं। इनके अनन्तर चर्मवस्तु, भेषज्यवस्तु,
बीवरवस्तु एवं कठिनवस्तु में भिक्षुओं के उपयोगी जूते, कपड़े, दवाइयों आदि का
निबन्धन है^{१४}। तदनन्तर कोशाम्बकवस्तु, कर्मवस्तु, पांडुलोहितक वस्तु, पुद्गलवस्तु,
पारिवारिकवस्तु, पोषध स्थापनवस्तु, शमयवस्तु, संघभेदवस्तु, शयनासनवस्तु, आचार-
वस्तु, क्षुद्रकवस्तु एवं अन्त में भिक्षुणीवस्तु का स्थान है^{१५}। इस प्रकार लगभग बीस
प्रकरणों में स्कन्धक निष्पन्न होता है। दोनों संगीतियों का विवरण इन बीस स्कन्धकों
अथवा वस्तुओं के अनन्तर रचना चाहिए। जैसा कि पहले कहा जा चुका है, पहली
संगीति का विवरण महापरिनिर्वाण के वर्णन का अंतिम भाग था।

'विनय' का युग—निर्वाण की प्रथम शताब्दी में संघ—उपलब्ध विनयपिटक में
बुद्धाब्द की प्रथम शती में संघ की अवस्था का सजीव चित्र उपलब्ध होता है। श्रीण
कोटिकर्ण की कथा में सद्धर्म की दृष्टि से प्रत्यन्त जनपदों का उल्लेख इस प्रकार किया
गया है—पूर्व में कलंगल नाम का निगम जिसके बाद बड़े सालू के जंगल हैं, उसके पदे
प्रत्यन्त जनपद है। पूर्व-दक्षिण दिशा में सालरुवती नाम की नदी है, दक्षिण दिशा में

३४—यह सर्वास्तिवादी विनय का क्रम है। महासांघिक और पालि विनयों में
कुछ भेद है।

३५—विभिन्न सम्प्रदायों के विनयों में क्रमभेद के लिए द्र०—क्राडवाल्नर, पूर्व० पृ०
३, १७२ प्र०।

श्वेतकणिक नाम का तिगम है, पश्चिम दिशा में स्वयं नाम का ब्राह्मणधाम है, उत्तर दिशा में उषौरध्वज नाम का पर्वत है। इस वर्णन से सट्टम की तत्कालीन भौगोलिक स्थिति का संकेत मिलता है। बिहार एवं उत्तर प्रदेश में सट्टम विकसित प्रतीत होता है। इनके बाहर के प्रेष्यन्त जनपदों में, जैसे कि अर्वात दक्षिणापथ में, संघ के लिए कुछ विशेष नियम प्रचलित किये गये। इन प्रदेशों में केवल पाँच भिक्षुओं के गण में उपसम्पदा करनी विहित थी एवं भिक्षुओं को 'एकपलाशिका' उपासना की अनुज्ञा थी^१। नित्य स्नान भी उनको अनुमत था। अर्वात-दक्षिणापथ में मेघचर्म अजचर्म, एवं मृगचर्म के आस्तरणों की अनुमति दी गयी थी। जीवर-मर्वाव भी अनुमत था। कहा गया है कि श्लोथ कोटिकर्म के द्वारा महाकाल्यायन के अनुरोध पर तथागत ने ही इन अपवादों का प्रवर्तन किया था, किन्तु सम्भवतः यह परिनिर्वाण के बाद की अवस्था का चित्र है। दूसरी संनैति के विवरण का विस्तृततर भूगोल इससे अनुमेय है कि वहाँ अवन्ति और मध्यम जनपदों का भेद विगलित हो गया है एवं मध्यदेश के अन्दर भी संघ में पूर्वदेशीय और पश्चिमदेशीय आवासों का भेद प्रकट हो गया है।

बौद्ध संघ अनेक संचारामों एवं विहारों में विभक्त था जिनकी अलग-अलग सीमाएँ थी। सीमाएं प्रायः तीन योजन से अधिक नहीं होती थीं एवं प्राकृतिक चिह्नों के द्वारा उनकी सूचना मानी जाती थी। प्रारम्भ में भिक्षुओं के लिए कृत्रिम विहारों का निर्देश नहीं था और वे जंगल, पहाड़, गिरिकंदरा, श्मशान एवं खुले मैदान या खंडहरों या निर्जन स्थानों में रहा करते थे, किन्तु उपासकों की दानशीलता से एवं वर्षावास के आग्रह से शीघ्र ही विविध आरामों एवं विहारों का निर्माण प्रचलित हो गया। कहा जाता है कि पहले राजगृह के श्रेष्ठी ने संघ के लिए साठ विहार बनाये जिन्हें अतीतानागल चातुर्दिश भिक्षु संघ के लिए प्रतिष्ठित किया गया। इन अवसर पर तबान्त ने पाँच प्रकार के लयनों अथवा निवास-स्थानों की अनुमति संघ को दी—विहार, अट्ट-योग (जैसे गरुड़ की तरह देवा मकान बताया गया है), प्रासाद, हन्व एवं गृहा। गृहा की चार प्रकार का कहा गया है—ईंट की, पत्थर की, लकड़ी की, एवं मिट्टी की। क्रमशः विहारों का रूप और निर्माण अधिकाधिक परिष्कृत एवं विकसित हो गया। प्रारम्भिक विहार कदाचित् बानप्रस्थों की पर्णशालाओं के सदृश थे, किन्तु पीछे इनका रूप परिवर्तित हो गया। विहारों के चारों ओर आराम होते थे जोकि बाँस जबबा काँटों की बाड़ अथवा शार्ई से सीमित होते थे। इन बाड़ों में घाटक और तोरण इत्यादि बने

थे। चारों तरफ की दीवार अथवा प्राकार का भी उल्लेख मिलता है। प्राकार के द्वार पर नींबतखाने की तरह वे कोष्ठक अथवा कोठा होता था। छोटे विहारों के एक और तथा बड़े विहारों के बीच में गर्भगृह अथवा कोठरियाँ बनती थीं। ये कोठरियाँ तीन प्रकार की कही गयी हैं—शिविकागर्भ, मालिकागर्भ एवं हर्म्यगर्भ। परिवेण अथवा आसन में बालू एवं पत्थर का फर्श बनाया जाता था। भोजन के लिए पृथक् उपस्थानशाला होती थी; पानी के लिए, स्नान के लिए एवं निवृत्त होने के लिए अलग शालाएँ अथवा कुटियाँ बनती थीं। पाँच प्रकार की छतों का उल्लेख है—हैटों की, मिला की, चूने की, तिनकी की, एवं पत्तों की। दीवारों पर और फर्श पर सफेद, काला और मैकशा रंग रहता था। स्त्री-पुरुष के चित्रों का निषेध था किन्तु माला, छता, मकरदन्त आदि की अनुमति थी। सीढ़ियों, अलिन्य, प्रघण, प्रकुह्य आदि का उल्लेख मिलता है।

बौद्ध भिक्षुओं के लिए नग्नता का निषेध था जोकि विशेष रूप से आजीवकों का लक्षण था। ऐसे ही उनके लिए ब्राह्मणों के विदित कुश-बीर, वल्कल-बीर, एवं मूस-छाल का निषेध था। अन्य तीर्थिकों में विदित फलक-बीर, केस-कम्बल, उल्लू के पंख के अथवा अर्जनाल के कपड़े भी बौद्ध भिक्षुओं को निषिद्ध थे। विनय की अर्द्धकथा के अनुसार तथागत की वदत्व-प्राप्ति में बीस वर्ष तक सब भिक्षु पांशुकुलिक रहे और किसी ने गृहपति-बीवर का धारण नहीं किया। बीवर-स्कन्धक के अन्तर्गत जीवक-चरित में जीवक के द्वारा तथागत और भिक्षुसंघ का पांशुकुलिक के रूप में वर्णन किया गया है। जीवक ने वृद्ध से राजा प्रद्योत के द्वारा भेजे गये शिवि के दुगाले के जोड़े को स्वीकार करने के लिए तथा भिक्षु-संघ की गृहस्थों के दिधे बीवरों के स्वीकार करने की अनुमति के लिए अनुरोध किया। वृद्ध भगवान् ने यह अनुरोध मान लिया और भिक्षुओं की अनुमति दी कि वे चाहे पांशुकुलिक रहे, चाहे गृहपति, बीवर का धारण करें। पीछे देवदत्त के अनुरोध करने पर भी उन्होंने सब भिक्षुओं को पांशुकुलिक होने पर मजबूर नहीं किया। उन्हें पहिने के लिए तीन बीवरों का विधान था जो कि उत्तरासंग, अन्त-वांसक, एवं संधाटी कहे जाते थे। छः प्रकार के वस्त्रों के बीवर बनाये जा सकते थे—क्षौम, कापांस, कौशेय, कम्बल, सन बीर भंग। धारण की भी भिक्षुओं को अनुमति थी चाहे वे कौशेय अथवा कोवय के हों। कम्बल की भी अनुमति थी। बीवरों को जमासकों से लेने, सम्हालने एवं भिक्षुओं में बाँटने के लिए बीवर-प्रतिग्राहक, बीवर-निषायक, एवं बीवर-भासक नाम के पदों में योग्य भिक्षुओं को चुना जाता था। बीवरों की रखने के लिए सघाराम में एक भाण्डागार होता था और उसमें सम्बन्धी एक भाण्डानारिक

उपासकों से प्राप्त वस्त्र को भिक्षु-चीवर के रूप में काटने, सोने और रंगने का विधान उपलब्ध होता है। आसनों के लिए प्रत्यस्तरण, रोगियों के लिए कौपीन, वषिक-सादिका, मूत्र पोंछने के लिए जँगीछा, एवं बैला आदि आवश्यक परिष्कार-वस्त्र का भी विधान प्राप्त होता है। इन कपड़ों में जोड़, पैबन्द, रफू आदि भी विहित थे। वर्षावास की समाप्ति पर सारे संघ की सम्मति से किसी भिक्षु को जो चीवर दिया जाता है, उसे 'कटिन' कहा जाता है। विनय के अनुसार प्रवर्जित हुए चम्पा के श्रेष्ठपुत्र श्रोण कोटिविण के सप्त-विंशत पैरों को देखकर तथामत ने भिक्षुओं को एकतले के जूते पहिनने की अनुमति दी। बहुत तलों का जूता भी पहिना जा सकता था यदि उसे किसी ने पहिन कर छोड़ा हो। तत्कालीन समाज में प्रचलित नाना प्रकार के जूतों का भिक्षुओं के लिए उल्लेखपूर्वक निषेध किया गया है। वीरोग अवस्था में आराम के अन्दर भी जूते का निषेध था। किन्तु रात के समय जाराम में भी उल्का, प्रदीप और दण्ड के साथ जूते का उपयोग भी अनुमत था। काठ की पादुका अथवा नाना ताड़, धास, मूँव लृण आदि से बनी पादुकाओं का व्यवहार भिक्षुओं की अनुज्ञात नहीं था। उनके लिए आरोग्य की अवस्था में जूता पहिने गाँव में प्रवेश करना मना था। यद्यपि गृहस्थों की चमड़े से मढ़ी चारपाइयों अथवा चौकियों में भिक्षु बैठ सकते थे, वहाँ लेटना उनके लिए निषिद्ध था। चमड़े के लोम से पशु-हिंसा प्रेरित करना भिक्षुओं के लिए बड़ा अपराध था। चर्म का धारण, विशेष रूप से गाय के चर्म का धारण निषिद्ध था, किन्तु प्रत्यक्ष जनपद में चर्ममय आस्तरण का उपयोग अनुमत था।

भिक्षुओं को साधारणतया केवल भिक्षा में प्राप्त अन्न से ही निर्वाह करना होता था यद्यपि निमग्न्यण एवं स्वयं उपनत धान का भी वे स्वीकार कर सकते थे। आराम के भीतर रखे, भीतर पकाने और स्वयं पकाने का खाना उनके लिए निषिद्ध था। दुग्धमात्र में इस नियम का अपवाद किया जा सकता था। निर्जन वन-प्रदेश में फलों का स्वयं ग्रहण किया जा सकता था। अरण्य और पुष्करिणी की उपज, यथा कमल-नाल, मोहन के अन्तर्ग भी खाये जा सकती थी। नये तिल और राहद की भी उसी प्रकार अनुमति थी। भिक्षुओं के लिए गूड़, मूँग और नमकीन सौधीरक या छाछ भी विहित थे। ऐसे मत्स्य और मांस का खाना निषिद्ध था जिसमें अपने लिए की गयी हिंसा दृष्ट, श्रुत अथवा परिशंकित हो। हावी, धोड़ा, कुत्ता, साँप, सिंह, बाघ, भालू एवं लकड़वाघों के मांस का भक्षण सर्वथा निषिद्ध था। खिचड़ी न केवल अनुमत अपितु प्रशस्त थी। लवङ्ग (मधुगोलाक) भी विहित था। बिहार में प्राप्त साध्यों के रखने के लिए एक विशेष स्थान होता था जिसे कलस-भूमि कहा जाता है। भिक्षुओं के लिए पाँच गोरसों

का ग्रहण अनुमत था—दूध, दही, मठा, मक्खन और घी। निर्वैत मार्ग में पाथेय का निर्णय नहीं था। पाथेय के रूप में तंदुल, मूंग, जड़द, नमक, गुड़, तेल अथवा घी का ग्रहण किया जा सकता था। भिदा फलों के रस का बिकाल में भी पान कर सकते थे।

औषध के रूप में पहले केवल गोमूत्र का विधान था। पीछे घी, मक्खन, तेल, मधु, और खांड की भी अनुमति भिक्षुओं को दी गयी। इस रूप में इनका ग्रहण पूर्वाह्न और अपराह्न दोनों में हो किया जा सकता था। अनेक पशुओं की चर्बी का भी दवाई के रूप में उपयोग किया जा सकता था। नाना मूल, कपास, पर्ण, फल, गोंद, और लवण की औषधों का प्रयोग अनुमत था। अनेक धर्म-रोगों में चूर्ण-रूप औषधें विहित थीं। दवा बनाने के लिए खरल-बूटा, ओखली और मूसल, एवं चल्मी का उपयोग किया जा सकता था। भूत-वैत के द्वारा आवेश होने पर कच्चे मांस और कच्चे खून का सेवन निषिद्ध नहीं था। आँख के रोग के लिए अंजन, अंजन पीसने की सामग्री, अंबनदानी, सत्तारि, एवं सलाईदानी का उपयोग होता था। सिर के दर्द के लिए अनेक उपाय विहित थे—सिर में तेल भरना, मस लेना, एवं घूम-नैत्र से दवाई का घुंजा पीना। बात-रोग में तेल पकाना अनुमत था। तेल-पाक में आवश्यक होने पर अल्प-मात्रा में मद्य डाली जा सकती थी। तेल को ताँबे, काठ और फल के त्वे में रखा जा सकता था। बात में विहित अनेक चिकित्साओं का उल्लेख प्राप्त होता है—स्वेद-कर्म, सम्भार-स्वेद, महा-स्वेद, भंगोदक, उदककोष्टक एवं सौंग से खून निकालना। फटे पैरों में मालिश अनुमत थी। खोई में चीर-फाड़ और मलहम-पट्टी विहित थी। साँप के काटने पर चार महाविकट खिलाये जाते थे—मल, मूत्र, राख और मिट्टी। विष की भी ऐसी ही चिकित्सा थी। साँप से बचने के लिए एक 'रथा' का पाठ भी विहित है।

भिक्षुओं के लिए लम्बे केश रखने का एवं वाली, लटकन, कर्णभूष, कटिमूत्र, खड्ग, भेदुर, हस्ताभरण, अंगूठी आदि आभूषणों का निर्बंध था। आरोग्य में कभी अथवा दर्पण का प्रयोग नहीं किया जा सकता था। मुख पर लेप, मालिश या चूर्ण का प्रयोग, या मैनसिल से मुख का अंकित करना अथवा अंगराग या मुखराग का प्रयोग निषिद्ध था। भिक्षुओं को केवल लोहे एवं मिट्टी के पात्रों की अनुज्ञा थी। चीवर बनाने के लिए कैंची, सूई और तमतक (चक्र) की अनुमति थी। सूई, कैंची, दवाई आदि रखने के लिए पेंली का उपयोग होता था एवं पानी छानने के लिए गरिखावण तथा गड्ढ (धर्मकरक) की अनुमति थी। मच्छरों से बचने के लिए मलहरो का उपयोग विहित था। घड़ा-लाडू, पंका, छाता, छींका और डंडा—इनका भी आवश्यकता के अनुसार उपयोग किया जा सकता था।

पाँच प्रकार के संघों का निर्देश प्राप्त होता है—चार व्यक्तियों का भिक्षु-संघ जिसे चतुर्वर्ग कहते हैं, पंचवर्ग, दशवर्ग, विंशतिवर्ग, एवं अतिरेकविंशति वर्ग। चतुर्वर्ग भिक्षु-संघ उपसम्पदा प्रकारका एवं आह्वान—इन तीन कर्मों को छोड़कर, बर्म से समग्र हो, सभी कर्मों के करने योग्य है। पंचवर्ग भिक्षुसंघ आह्वान और मध्यम जनपदों में उपसम्पदा को छोड़कर अन्य कर्मों में समर्थ है। विंशतिवर्ग एवं अतिविंशति वर्ग भिक्षु-संघ सभी कर्मों के करने में समर्थ माने जाते हैं। बर्म आधुनिक 'कोरम' के समान है। भिक्षुणी भिक्षुमाणा, आमणेरौ आदि से भी वर्गपूर्ति करना अपूर्ण वर्ग से श्रेयस्कर बताया गया है। कर्मों के सम्बन्ध में अनेक नियम विहित थे। उदाहरण के लिए, कुछ कर्म जप्तिद्वितीय कहे जाते थे, इनमें जप्ति के अनन्तर कर्मवाक्य कहे जाते थे। कर्म के लिए समागत भिक्षु सम्मुख होने में एवं आए हुए भिक्षुओं से उनके छन्द (मत) प्राप्त होते थे। कुछ कर्म जप्तिचतुर्थ कहे जाते थे। इनमें जप्ति के अनन्तर तीन कर्मवाक्य आवश्यक थे। इन नियमों के उल्लंघन होने पर कर्म वितर्कविरुद्ध समझा जाता था। यदि कर्म-प्राप्त भिक्षु सब न आये हों और न उनके छन्द प्राप्त हुए हों तो कर्म को वर्गकर्म कहा जाता था। इसके विपरीत सब की उपस्थिति में एवं मत के ज्ञात होने पर समग्रकर्म कहा जाता है। वर्गकर्म निषिद्ध था। संघ की समग्रता पर बहुत जोर दिया गया है। दो प्रकार की संघसामग्री का उल्लेख है—अर्धरहित, किन्तु व्यंजनयुक्त, एवं अर्धयुक्त तथा व्यंजनयुक्त। जिस वस्तु से संघ में विवाद उत्पन्न होता है अथवा वस्तु का बिना निर्णय किये संघ सामग्री करता है, उसे अर्धरहित किन्तु व्यंजनयुक्त संघसामग्री कहा गया है। जिस वस्तु से संघ में अगड़ा होता है उसके निर्णय के अनन्तर संघसामग्री अर्धयुक्त तथा व्यंजनयुक्त कही जाती है।

संघभेद की प्रवृत्ति शान्तिपुत्रीयों में विशेष रूप से विद्यमान थी और इसका पहला प्रकाश तथागत के जीवन काल में ही उपलब्ध होता है। देवदत्त, शाक्य, राजा भद्रिक, अनिरुद्ध आदि के साथ प्रव्रजित हुआ एवं तपश्चर्या के द्वारा उसने कुछ सिद्धि प्राप्त की। देवदत्त की इच्छा थी कि तथागत के स्थान पर वह स्वयं भिक्षुसंघ का नेता बने। उसने पहले बृद्ध भगवान् से यह अनुरोध किया कि वे बड़े हो गये हैं, उन्हें आराम करना चाहिए और भिक्षुसंघ को देवदत्त को दे देना चाहिए। तथागत ने इसका जवाब-कार किया और राजगृह के संघ में देवदत्त का प्रकाशनीय कर्म किया गया। अर्थात् यह घोषित किया गया कि देवदत्त पहले और प्रकार का था, अब और प्रकार का है; उसके कर्मों का किम्मेदार संघ नहीं है। देवदत्त ने अजातशत्रु को चमत्कार दिखाया कर अपने पक्ष में लिया एवं उसके बहकाने से अजातशत्रु ने अपने पिता मगधराज श्रेणिक बिम्बि-

सार के वच का प्रयत्न किया तथा देवदत्त ने स्वयं बुद्ध भगवान् को मारने के लिए अनुचर भेजे, किन्तु वे असफल रहे। इस पर देवदत्त ने गुधकूट पर्वत की छाया में टहलते हुए गौतम पर एक बहुत बड़ी जिला फेंकी जिसके एक टुकड़े से उनके पैर से दधिर बह निकला। इस प्रयत्न के भी असफल होने पर देवदत्त ने तालागिरि नाम का मत हाथी राजगृह में भगवान्-बुद्ध पर छोड़ा, किन्तु बुद्ध के मैत्री-चित्त से हाथी उनके सामने झुक गया। इन सब प्रयत्नों में विफल होकर देवदत्त ने सब से फूट डालने का प्रयास किया। उसने कोकालिक, कटमीर, तिससक और खंडदेवी-पुत्र समुद्रदत्त से कहा कि तथामत से पाँच वस्तुएँ मांगी जायें जिन्हें वे स्वीकार न करेंगे। उनके न मानने पर हम भिक्षुओं को समझाकर अपने साथ अलग ले जावेंगे। ये पाँच वस्तुएँ थी—भिक्षु आजीवन आरामक रहें, शिष्टपातिक रहें, पांसकुलिक रहें, धृष्टमूलि रहें एवं मात्स्यमांस न खायें। भगवान् बुद्ध ने इन बातों की अनुमति नहीं दी। तब देवदत्त ने राजगृह में प्रवेश कर घूम-घूमकर कहा कि श्रमण गौतम ने तपस्विता के इन प्रत्यक्ष नियमों का विरोध किया है, इन पाँच बातों की श्रमण गौतम अनुमति नहीं देते। यह सुनकर बहुत-से लोगों ने सोचा कि देवदत्त सचमूच तपस्वी है जबकि श्रमण गौतम केवल वदोर है, और यह सोच कर देवदत्त का अनुसरण किया। अनुयायियों का संग्रह कर देवदत्त ने भिक्षुसंघ से अलग हो अपना उपोसथ किया। उपोसथ में उसने इस बात पर शलाका पकड़वायी कि जिन लोगों को उसकी पाँच बातें पसन्द हैं वे शलाकाग्रहण करें। वैद्याली में पाँच सौ बज्जि-गुप्तक नये भिक्षुओं ने शलाकाग्रहण किया। उसपर देवदत्त संघभेद कर उन्हीं पाँच सौ भिक्षुओं के साथ गयाशीर्ष चले गया और वहाँ स्वयं धर्मदेसना करने लगा। पीछे शारिपुत्र और सोद्गल्यापन वहाँ जाकर उन भिक्षुओं को वापिस ले आये। इस पर कहा जाता है कि देवदत्त के मुख से गर्म खून निकला।

विसय के उपर्युक्त वर्णन से यह प्रतीत होता है कि देवदत्त के द्वारा संघभेद का प्रयत्न सर्वथा असफल हुआ था, तथापि तथ्य ठीक ऐसा नहीं है। शताब्दियों पीछे भी देवदत्त के अनुयायियों का उत्तेजक प्राप्त होने से जान पड़ता है कि देवदत्त ने बुद्ध के समय में ही अपने पुण्यक संग्रहालय की स्थापना की थी जो कि किसी न किसी रूप में बहुत दिन तक रहा। इस वास्तविकता से सूचित आसका से ही सध में फूट डालना बहुत बड़ा अपराध बताया गया है।

नवागस्तुक भिक्षु के लिए अनेक नियम कहे गये हैं। उन्हें आराम में प्रवेश करते

समय जूता खोलकर और उसे झाड़कर हाथ में ले लेना चाहिए, छाते को उतार कर और शरीर के चौरों को कंधे में ठीक तरह से करने के पश्चात् आराम में प्रवेश करना चाहिए। जहाँ आवासिक भिक्षु उपस्थानशाला, मण्डप या वृक्षछाया में आ-जा रहे हों वहाँ जाकर एक ओर पात्र-बीयर रखकर बैठना चाहिए और आवश्यक पानी छिड़ककर हाथ-पैर धोना चाहिए और जूता पीछना चाहिए। आगन्तुक को आवासिक भिक्षुओं का उचित अभिवादन करना चाहिए और फिर उनसे शयनासन विषयक एवं अन्य आवश्यक बातें पूछनी चाहिए। आवासिक भिक्षुओं के लिए भी यह आवश्यक था कि वे आगन्तुक भिक्षु को आसन-पादोपक आदि दें, उनका उचित स्वागत करें, शयनासन आदि का प्रज्ञापन करें। रात्रि पर जाने के पहले भिक्षु को काठ-मिट्टी के बरतनों से सम्भाल कर, जिड़की-बरवाजों को बन्द कर, शयनासन के लिए पूछकर जाना चाहिए। पिण्डचारिक भिक्षु को बिना ठीक से वस्त्र धारण किये गाँव में नहीं जाना चाहिए। घर के अन्दर सौम्य प्रवेश नहीं करना चाहिए और न देर तक खड़ा रहना चाहिए। मिष्टान्न देने वाली स्त्रियों के मुँह की ओर नहीं देखना चाहिए। आरण्यक भिक्षुओं को समय से उठकर पात्र को बेलों में रख, कन्धे पर लटका तथा चौरों को कन्धे पर रख, जूता पहन कर निकलना चाहिए।

दूसरी संगीति—दूसरी संगीति की सूचना जिन अनेक मूल ग्रन्थों से प्राप्त होती है उनमें पालिबिजप्रपिटक के चुल्लवग्ग एवं सर्वास्तिवादी विनयसूत्रकवस्तु का स्थान मुख्य है। चुल्लवग्ग से ही परवर्ती पालि परम्परा निकली है। दूसरी ओर बुद्धों और सारानाथ का विवरण विनयसूत्रकवस्तु पर आधारित है। भव्य, वसुमित्र, विनीतदेव एवं द्वाञ्चान ने भी द्वितीय संगीति का वर्णन किया है, किन्तु भव्य, वसुमित्र और विनीतदेव महासांघिकों के विनय-विरुद्ध कार्यों का उल्लेख नहीं करते। वे संप्रभेद को केवल महादेव की 'पाँच प्रतिज्ञाओं' से प्रादुर्भूत मानते हैं। कुछ अन्य परवर्ती ग्रन्थों में भी द्वितीय संगीति के उल्लेख उपलब्ध होते हैं जैसे कि महावस्तु अपवा मांजुध्रीमूल-कल्प में^{१६}।

३८-३०-इत्त, जल्लो मोनेस्सिक बुद्धिस्स, जि० २, पृ० ३० प्र०; सर्वास्तिवादी परम्परा के लिए ३०-रोकहिल, लाइफ ऑफ बुद्ध, पृ० १७१-८०; ओवर-मिलर आइ० एच० वपू० १९३२; वसुमित्र के विवरण का अनुवाद—मनुदा, ऑरिजिन एण्ड डेवेलपमेंट ऑफ दि जल्लो इम्पिटपन बुद्धिस्स स्कूत्त; भव्य के लिए ३०-बालेखेर, दी सेक्तेन देस आल्लेन बुद्धिस्समुत्त; बुद्धों के

ऊपर कहा जा चुका है कि सम्भवतः विनयपिटक का स्कन्धक नाम का भाग दूसरी संगीति के आस-पास रचा गया होगा। वस्तुतः मूल स्कन्धक की रचना स्वविर-परम्परा के उल्लेख के साथ समाप्त हो गयी थी। यह अंश प्रस्तुत पालि विनय में उपलब्ध नहीं होता, किन्तु मूल ग्रन्थ में सम्भवतः रहा होगा। इस प्रकार मुख्य ग्रन्थ के समाप्त होने पर दूसरी संगीति का विवरण एक प्रकार से परिशिष्ट का जोड़ना है और इस प्रकार के परिशिष्ट का संयोजन उसमें वर्णित वृत्तान्त की तत्कालीन स्याति के कारण ही समझा जा सकता है।^१

चुल्लवग्ग के इस अंश की आख्या सप्तशतिका स्कन्धक है। उसका प्रारम्भ इस प्रकार होता है—उस समय परिनिर्वाण के १०० वर्ष बीतने पर वैशाली के बज्जिपुत्तक भिक्षु इन १० वस्तुओं का प्रचार करते थे—‘भिक्षुओं, शृंगि-लवण-कल्प विहित है, द्वाग्गुलकल्प विहित है, यामान्तर कल्प०, आवास कल्प०, अनुमत कल्प०, आचौर्य कल्प०, अमयित कल्प०, जलोमीपान कल्प०, अदशन कल्प०, जातक्यपरजत कल्प०।’ इन १० बातों के ठीक-ठीक अर्थ दुर्बोध हैं। शृंगि-लवण-कल्प के अर्थ अनेक प्रकार से बताये गये हैं—“सौंग में नमक रखना, अथवा नमक बचा रखना, अथवा नमक बराबर अपने साथ रखना, अथवा नमक और अदरक जलग्न रख लेना।” द्वाग्गुल-कल्प का एक स्थान पर अर्थ मध्याह्न के बाद जब छाया दो अंगुल हो जाय तो भोजन करना बताया गया है। अन्य व्याख्या के अनुसार भोजन के अन्तर दो उँगलियों से ऐसे भोजन को उठा लेना जोकि जूँव नहीं था—यही इसका अर्थ करना चाहिए। तीसरे, यामान्तर कल्प का एक अर्थ है दुबारा खाने के इरादे से गाँव को जाना। गाँव जाकर भोजन लाना लेकिन वने हुए भोजन के नियम का पालन करना—यह भी अर्थ बताया गया है। विहार से भोजन अथवा भोजनार्थ दूर होने पर यात्रा के समय भोजन करना, यह एक तीसरी व्याख्या है। आवास-कल्प का एक अर्थ यह किया गया है कि एक ही सीमा के अन्दर दूसरा उपोत्सय करना। अन्य व्याख्या के अनुसार यह एक ही विहार में पृथक् कमेवाचना का समर्थन है। अनुमतिकल्प को कार्य करने के बाद अनुमति लेना, अथवा

इतिहास का ओवरमिटर ने तथा सारात्ताथ का शीफनेर ने अनुवाद किया है। मिनपेक (पूर्व) तथा वासिलियेक, डेर इड्रिस्मूत, अभी भी उपयोग हैं। नवीन कृतियों में इ०-क्राउबालनर पूर्व०; बारो, ले० सेफ्टबुडीक इ पेति बेहीकल लामान, इस्त्वार दु बुडीवन आंधा, पृ० १३८ प्र०।

३९-क्राउबालनर, पूर्व०।

मल्ल काम पहले कर लेना और पीछे संघ की अनुमति मांगना, अथवा वर्ग में पहले संघ से पुष्कल कर्म कर लेना तथा पीछे औरों की अनुमति मांगना बताया गया है। आजीर्णकल्प का तात्पर्य उपाध्याय के आचार का अनुकरण करना अथवा प्रचलित ढंग में आचरण करना, अथवा अपने पिछले गृहस्थ जीवन के आचार का अनुकरण करना बताया गया है। अग्नित-कल्प को मध्वाह्न भोजन के बाद दही खा लेना, अथवा बिना उज्जला दूध, दही और मक्खन मिलाकर खा लेना, अथवा भोजन के पश्चात् दही, गृह्य, दही और मक्खन मिलाकर खाना अथवा इसी का विकास में खाना, अथवा आगे दूध, आगे दही को भोजन के पश्चात् पीना बताया गया है। जलोमी कल्प का अर्थ अभी न चुवाई हुई अप्राप्त-मद्य ताड़ी पीना, अथवा दरिद्र स्थिति में मद्य पीना, अथवा जलोमी-मद्य पीना, अथवा जोंक की तरह से नूसकर शराब पीना बताया गया है। अदमक कल्प के अर्थ बताये गये हैं—बिना किनारी के आसन या चटाई का उपयोग, अथवा ऐसे नये आसन का उपयोग जिसमें पुराने आसन का कुछ भाग नये के किनारे के तौर पर नहीं लगाया गया है, आसन को बिना जोड़-जाड़ के बनाना, आसन बनाने में नियत ताप न रखना। जातकपरजत-कल्प के अर्थ सोना-चाँदी मिश्रा में ग्रहण करना अथवा सोना-चाँदी और अन्य बहुमूल्य वस्तुओं का या द्रव्य का ग्रहण करना बताये गये हैं। तिब्बती विवरण में इन दस वस्तुओं से भिन्न कुछ अन्य वस्तुएँ भी बतायी गयी हैं जैसे "अलक" का उच्चारण करना, भोजन में अभिरति, एवं जमीन को खोदना या दूसरे से खोदवाना। महोपासक-विनय में एक और नयी बात का उल्लेख है—'बैठना और खाना', यद्यपि इसका ठीक-ठीक अर्थ नितान्त दुर्बोध है"।

इन दस विनय-विरुद्ध वस्तुओं में अधिकांश आध्यात्मिक दृष्टि से अत्यन्त गौण प्रतीत होती है, किन्तु अन्य धर्मों के इतिहास से भी यह सुनिश्चित है कि धार्मिक विवाद और संगीतियाँ बहसों ऐसे ही छोटे-बड़े आचार अथवा अभिव्यक्ति के मोड़ से उत्पन्न होते रहे हैं। श्रीमती रोजेबेल्ड्स का कहना है कि वैशाली के भिक्षुओं के इस विवाद में वस्तुतः एक प्रकार से प्रादेशिक आवासों एवं व्यक्तियों की स्वतंत्रता का दावा अन्तर्निहित है। उनका यह भी कहना है कि उस समय की आर्थिक स्थिति देखते हुए सोना-चाँदी के उपयोग को महत्त्वशाली नहीं माना जा सकता और अतएव उनका ग्रहण भी महत्त्व का न रहा होगा। कुछ अन्य विद्वानों ने भी इस विनय-विरोध का कारण

४०-तु०-मितयेक, पूर्व० पृ० ४३-५८, दत्त, पूर्व० जि० २, पृ० ३५-४०; पा-चाव, पूर्व०, पृ० २४-२६।

बैशाली के भिक्षुओं की गणतन्त्रतात्मक दृष्टि को माना है एवं यह कहा है कि वज्रिपुत्रक भिक्षु अपने को अर्हत् कहने वाले बड़े भिक्षुओं की सर्वथा आज्ञाकारिता के लिए तत्पर नहीं थे"। इसका तो स्पष्ट है कि स्वविर भिक्षु नियमों में अधिक कट्टर थे और बैशाली के वज्रिपुत्रक भिक्षु आचार का अपेक्षाकृत कम सख्त (दृष्टिभेद से, उदार) आदर्श उपस्थित करते थे। भोजन एवं भिक्षा सम्बन्धी शूलिलवण-कल्प, द्रव्यगुल०, प्राधान्तर०, अग्नाभित०, जलोणी० एवं जातस्पर्शवत० से यह स्पष्ट है। अनुमतकल्प, एवं आशीष-कल्प आचार में अत्यधिक स्वाधीनता एवं अनियम के कारण हो सकते थे।

शूलवण्य के अनुसार आयुष्मान् यश ने बैशाली में उपोसथ के दिन वज्रिपुत्रक भिक्षुओं को उपासकों से संध के लिए कार्पापण, अवैकार्पापण, पादकार्पापण, अथवा माशक मांगते हुए देखा। आयुष्मान् यश के विरोध करने पर बैशाली के वज्रिपुत्रक भिक्षुओं ने उनका प्रतिसारणीय कर्म करने का निश्चय किया। यश ने नियमतः अनुद्वत माया और उसके साथ बैशाली के उपासकों के समक्ष अपने यश का प्राचीन संदेहों से लड़रण देते हुए समर्थन किया। इस पर वज्रिपुत्रक भिक्षुओं ने आयुष्मान् यश का उत्क्षेपणीय कर्म करना निश्चित किया। इस पर यश कौशाम्बी चले गये। वहाँ से उन्होंने पाषाण-निवासी एवं अवन्ति-वक्षिणापध के निवासी भिक्षुओं के पास दूत भेजा कि बैशाली में अथम हो रहा है, उसका निवारण होना चाहिए। आयुष्मान् सम्भूत शायवासी जो कि अहंगंग पर्वत पर वास करते थे इस विवाद-क्षय में भाग ग्रहण करने के लिए राजी हुए। वही अहंगंग पर्वत पर पाषाण के भीछः भिक्षु एकत्र हुए और अवन्ति वक्षिणापध के ८८ भिक्षु आये। सबने सोरेख में वास करने वाले आयुष्मान् रेवत का अपने पक्ष में संग्रह करने का संकल्प किया। आयुष्मान् रेवत इससे बचने के लिए सोरेख से संकाश्य चले गये, संकाश्य से कान्यकुब्ज, कान्यकुब्ज से उदुम्बर, उदुम्बर से अमलपुर और वहाँ से सहजाति। सहजाति में जाकर भिक्षु उन्हें पकड़ पाये।

आयुष्मान् यश ने आयुष्मान् रेवत से बैशाली में प्रचारित १० वस्तुओं का उल्लेख किया एवं पूछा कि वे विहित हैं अथवा नहीं। रेवत ने उन वस्तुओं के अर्थ की जिज्ञासा प्रकट की। आयुष्मान् यश ने उनको विवादास्पद १० वस्तुओं के अर्थ बताये। रेवत ने उन सब कल्पों को निषिद्ध ठहराया एवं इस बात के लिए सहमत हुए कि बैशाली में उनके प्रचार का विरोध किया जाय। दूसरी ओर बैशाली के वज्रिपुत्रक भिक्षुओं ने यह सुनकर कि यश का कंडकपुत्र अपने समर्थन के लिए पक्षसंग्रह कर रहे हैं, प्रतिपक्ष-

संघ का प्रयत्न किया। वे भी आप्पमान् रेवत को अपनी ओर करने के लिए बहुत-से साव-सामान लेकर उनके पास गये। पाष, चीवर, निर्वादन, सूचीवर, कामबन्धन, परिधावण, धर्मकरक आदि लेकर नाक से वज्जिपुत्तक भिक्षु सहायति पहुँचे। वज्जिपुत्तकों के कहने पर भी आप्पमान् रेवत ने उनसे श्रमण-परिष्कार का ग्रहण नहीं किया। आप्पमान् रेवत का एक २० वर्ष का उत्तर नामक भिक्षु सेवक था। वज्जि-पुत्तकों के बहुत कहने पर उसने एक चीवर ग्रहण किया और इस बात पर राखी हुआ कि संघ के बीच में यह कह दे कि पूर्वी जनपदों में बुद्ध भगवान् उत्पन्न होते हैं, वहाँ के भिक्षु धर्मवादी हैं, पाषा के अधर्मवादी। आप्पमान् उत्तर ने आप्पमान् रेवत से भी यह कहने के लिए निवेदन किया, किन्तु उन्होंने स्वीकार नहीं किया। विवाद के निर्णय के लिए वैशाली प्रस्थान किया गया। उस समय आप्पमान् वात्सल के शिष्य सर्वकामी नामक संघ-स्थविर १२० वर्ष की अवस्था के थे और वैशाली में रहते थे। वे भी आप्पमान् वस के पक्ष में हो गये।

विवाद के निर्णय के लिए संघ के एकत्र होने पर बहुत समय तक बहस होती रही। अन्त में विवाद के निर्णय के लिए आप्पमान् रेवत ने एक उद्वाहिका के घुंताव के लिए जति प्रस्तुत की। चार पूर्वी और चार पश्चिमी भिक्षु चुने गये। पूर्वी भिक्षुओं में आप्पमान् सर्वकामी, आप्पमान् साइ, आप्पमान् क्षुद्रोभित और आप्पमान् वार्मभञ्ज-मिक एवं पश्चिमी भिक्षुओं में आप्पमान् रेवत, आप्पमान् संभूत शाणवासी, आप्पमान् यश का कटक-भुत्त, और आप्पमान् नुमन चुने गये। आप्पमान् अजित आसन-प्रज्ञापक नियुक्त हुए, एवं वाल्काराम में विवाद के निर्णय के लिए उद्वाहिका की बैठक हुई। आप्पमान् रेवत ने आप्पमान् सर्वकामी से दसों वस्तुओं के विषय में प्रश्न किया एवं उन सबको अविहित एवं विमवविच्छेद ठहराया। यह निर्णय समस्त संघ ने अनुमोदित किया। कहा जाता है कि इस विनय संगीति में ७०० भिक्षु उपस्थित थे।

निकाम भेद

उद्गम—दीपवस की परम्परा के अनुसार वैशाली के वज्जिपुत्तक भिक्षुओं ने द्वितीय संगीति में संघ के निर्णय को स्वीकार नहीं किया और उन्होंने स्वविर अर्हत्तों के बिना एक अन्य सभा की एवं वहाँ अपने मत के अनुकूल दूसरा निर्णय किया। यह सभा महा-संघ अथवा महासंगीति कही गयी। इसमें १०,००० भिक्षु एकत्र हुए। उन्होंने विनय और पाँच निकायों में सूत्रों का क्रम और अर्थ बदल दिये, कुछ सन्दर्भ निकाल दिये, एवं कुछ अपने रचित सन्दर्भों का समावेश कर दिया। उन्होंने परिवार, पटिसंमिदामग्ग,

निर्देश, कुछ जातक, एवं अभिव्यक्ति के ६ ग्रन्थों का प्रामाण्य अस्वीकार किया। यहाँ पर स्मरणीय है कि ये ग्रन्थ वस्तुतः परवर्ती और मूल सद्धर्म की दृष्टि से अप्रामाणिक हैं।

यह विचारणीय है कि दूसरी संगीति के विवरण में महासंघिकों के अभ्युदय का उल्लेख किसी विनय में उपलब्ध नहीं होता, न शेरवादियों के न महासंघिकों के। अतः संघभेद की बैशाली की संगीति का परवर्ती मानना ठीक होगा। बैशाली की संगीति को संघभेद की आवश्यक भूमिका मानने पर महावंस (५.३-४) की भी संगति हो जाती है। महावंस (४.७) के अनुसार इस समय मगध का राजा कालाशोक था। एक अन्य परम्परा, जिसका अनुभिन्न, भव्य और विनीतदेव ने संरक्षण किया है, यह बताती है कि पहला संघभेद विनय की इन १० वस्तुओं के कारण न होकर महादेव की पाँच वस्तुओं के कारण था^{११}। महादेव के संबंध में अमिधर्म-महाविभाषाशास्त्र में यह सूचना उपलब्ध होती है कि वे मगध में एक ब्राह्मण व्यापारी के लड़के थे। पाटलिपुत्र के कुक्कुटाराम-बिहार में उन्होंने उपसम्पदा पायी थी। वहाँ वे आचार्य के प्रधान हो गये एवं स्वामीय राजा उनका मित्र और समर्थक। उसकी ही सहायता से महादेव ने अपनी पाँच वस्तुएँ प्रचारित की^{१२}। स्वाञ्चांग का कहना है कि अशोक ने एक भिक्षु-सभा एकत्र की जिसमें ५०० अर्हत् तथा महादेव के नेतृत्व में ५०० विरोधी भिक्षु निमन्त्रित थे। अन्वय उन्होंने कहा है कि काश्यप की संगीति से बहिष्कृत १०००० भिक्षुओं ने एक महासंघ रचा तथा उसमें त्रिपिटक के अतिरिक्त संयुक्त पिटक एवं धारणीपिटक का भी संग्रह किया^{१३}। तारानाथ के अनुसार इसी समय वत्स ब्राह्मण ने कश्मीर से आरमवाद का प्रचार कर संघभेद किया^{१४}। स्वाञ्चांग ने दस वस्तुओं एवं पाँच वस्तुओं, दोनों का ही उल्लेख किया है। ऐसा प्रतीत होता है कि पूर्वी भिक्षु संगठन और सिद्धान्त दोनों में ही पुरानी कट्टर परम्परा से अलग चले गये थे एवं बैशाली की विनयपरक दूसरी संगीति के बाद पाटलिपुत्र में एक महासंगीति हुई जिसके फलस्वरूप मूल शाखा से अलग महा-सांघिक सम्प्रदाय का जन्म हुआ।

महादेव के द्वारा प्रचारित पाँचों वस्तु अर्हद्विषयक हैं^{१५}। ऐसा प्रतीत होता है कि अर्हत् की संगीति में पराजित होकर महासंघिकों ने अर्हत् पर ही आक्रमण किया।

४२-तु०—जलियास दत्त, पूर्व० वि० २, पृ० ३२।

४३-वाट्स, वि० १, पृ० २६७-६८।

४४-बौल, स्वाञ्चांग, पृ० १९०, ३८०-८१।

४५-तारानाथ (अनु० शोकनर) पृ० ५३-५५।

४६-ब्र०—पू०, खे० आर० पृ० एस०, १९१०, पृ० ४१३ प्र०।

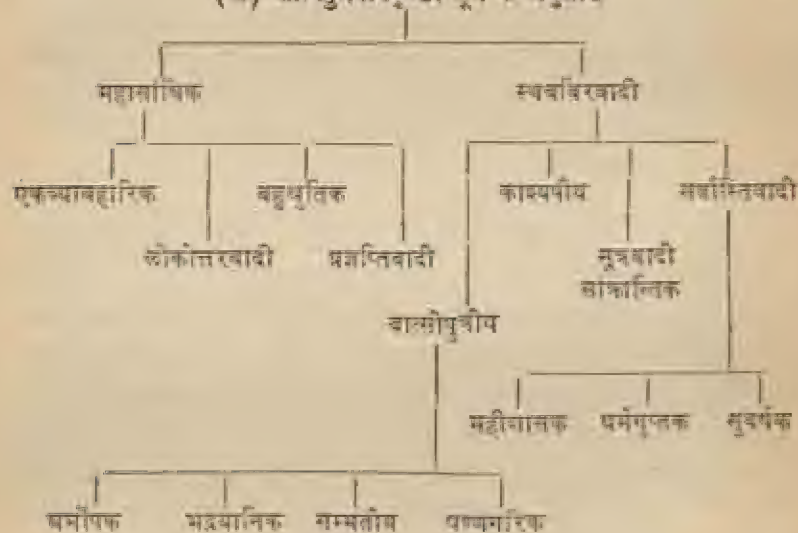
इन 'वस्तुओं' में पहली यह है कि अर्हत्तों के लिए भी राग संभव है, दूसरी, अर्हत्तों में भी अज्ञान सम्भव है, तीसरी, अर्हत्तों में भी संशय हो सकता है, चौथी, अर्हत् भी दूसरे के द्वारा ज्ञान पा सकते हैं, पाँचवीं, सहृदय शब्दोंच्चारण करके मार्ग की प्राप्ति होती है। ऐसा प्रतीत होता है कि अर्हत् शब्द से यहाँ प्राचीन अर्थ में वास्तविक अर्हत् अभिप्रेत न होकर के व्यक्ति अभिप्रेत हैं जो कि अपने को अर्हत् कहते थे, किन्तु जिनके विषय में राग, अज्ञान, संशय आदि की सम्भावना का संघ लोगों के लिए अभाव नहीं था। महादेव का आविर्भाव १३७ ब्रह्मव्य में नन्द और महापद्म के समय में बताया गया है। इस संघभेद को अशोककालीन भी कहा गया है, किन्तु यह धारणा भ्रान्तिमूलक प्रतीत होती है।"

दूसरी संगीति के विवरण से ज्ञात होता है कि उस समय सड़मे अकन्ती से बैशाली और मधुरा से कौशाम्बी तक निश्चय ही फैला हुआ था। भिक्षुओं में पूर्व और पश्चिम के सामान्य भौगोलिक भेद के साथ वैतनिक और सैद्धान्तिक भेद उत्पन्न हो गये थे। पूर्वी भिक्षुओं के केन्द्र बैशाली और पाटलिपुत्र थे। इसी वर्ग में महासाधियों का प्रारम्भिक विकास निष्पन्न हुआ। यह स्मरणीय है कि बैशाली वज्जियों का प्रधान नगर था और वज्जियों की स्वातन्त्र्य-निष्ठा प्रसिद्ध है, तथा जिनके केन्द्रनों की ओर एवं स्वजिरी की ओर उनके आदर-श्रीधित्य की सूचना पहले भी उपलब्ध होती है। पश्चिमी भिक्षुओं के केन्द्र कौशाम्बी, मधुरा एवं अकन्ती थे। कालान्तर में मधुरा एवं उत्तराप्रदेश, विशेषतया कदमीर और गन्धार, मूल सर्वास्तिवादी तथा सर्वान्तिवादी सम्प्रदायों के विकास-क्षेत्र सिद्ध हुए। स्वविरवाद की कौशाम्बी से दक्षिणपश्चिम की ओर धावा सिंहल जाकर पूरी हुई। अशोक के समय में सड़मे का सुदूर प्रमल प्रदेशों में प्रसार आरम्भ हुआ और उस समय तक संघ अनेक सम्प्रदायों में विभक्त हो चुका था।

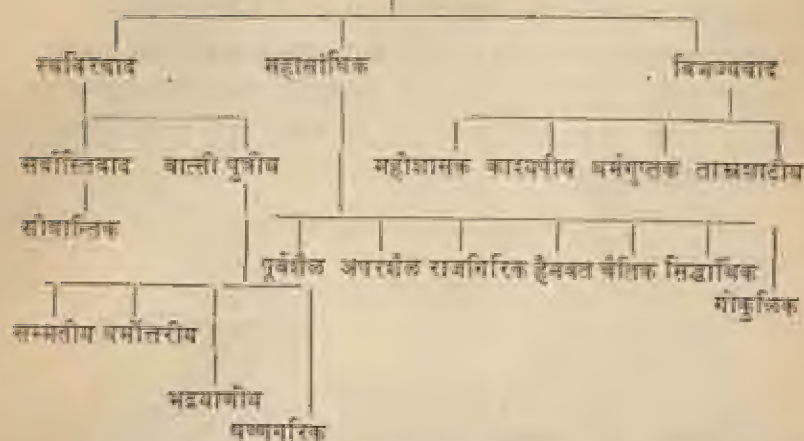
विभिन्न परम्पराएँ—सम्प्रदाय-भेद (निकाय-भेद) का एक प्राचीन विवरण दीपवस ने उपलब्ध होता है जिसकी सिंहल में ईसवीय चतुर्थ शताब्दी में रचना हुई थी। इस परम्परा का आधार और प्राचीन रहा होगा। इसके अनुसार दूसरी और तीसरी संगीतियों के बीच में, अर्थात् परिनिर्वाण से दूसरी शताब्दी में, १८ सम्प्रदायों का आविर्भाव हो चुका था, एवं स्वविरवाद के विरुद्ध उनके अभिमताओं के लण्डन के लिए अशोक के समय में मोमगलिपुत्र तिस्स ने कबावत्वपूषकरण की रचना की। आचार्य बुद्धघोष

लिक, बहुभुतिक एवं प्रज्ञप्तिवादी सम्प्रदाय निकले। निर्वाण से तीसरी शताब्दी में बालोपुत्रीय एवं सर्वास्तिवादी सम्प्रदाय निकले। बालोपुत्रीयों से धर्मोपक, भद्र-यानिक, सम्मतीय एवं वण्णगरिक सम्प्रदायों का जन्म हुआ। सर्वास्तिवाद से सहोपासक, धर्मगुप्तक एवं सुवर्षक निकाय निकले। स्वविरों से ही काश्यपीय एवं सूत्रवादीयों का जन्म बताया गया है। संकान्तिकों की उत्पत्ति स्वविरवाद के ओड से ही निर्वाण की चतुर्थ शताब्दी में हुई।

(ख) शारियुगपरिपृच्छा सूत्र के अनुसार



५०—संशुधोपरिपृच्छासूत्र के अनुसार संघमेव प्रथम द्वाद शताब्दी में ही परि-
निष्ठित हो गया था। एक ओर महासांघिकों से एकव्यावहारिक निकले,
एकव्यावहारिक से लोकोत्तरवादी, लोकोत्तरवादियों से कौक्कुलिक, कौक्कु-
लिकों से बहुभुतीय, बहुभुतियों से चैतिक, चैतिकों से पूर्वशैल एवं पूर्वशैलों से
उत्तरशैल का जन्म हुआ। दूसरी ओर स्वविरों से सर्वास्तिवादी, उनसे
सम्मतीय, उनसे वण्णगरिक, उनसे सहोपासक, उनसे धर्मगुप्तक, उनसे
काश्यपीय एवं उनसे सौत्रांतिकों के सम्प्रदाय का जन्म हुआ। यह पर-
म्परा स्पष्ट ही बलुमित्र पर आधारित है। ३०—बालो, पूर्व० पृ० १९।

(ग) भव्य (दूसरी सूची) के अनुसार^{११}

यह विचारणीय है कि जहाँ पहली सूची में खेरवादी परम्परा से समझजस दो मूल शाखाएँ हैं, दूसरी सूची में तीन मूल शाखाएँ बतायी गयी हैं। पालि विभज्यवादी अपने को ही मूल स्वविरवादी बताते हैं, भव्य की इस सूची में दोनों को पृथक् माना गया है। वात्सीपुत्रीयों की स्थिति पूर्वोक्त तीनों सूचियों में समान है, महीशासकों की तीनों में विभिन्न। (क) की अपेक्षा (ख) में महासांघिकों के अन्तर्गत लोकोतरवादियों का समावेश अधिक किया गया है। यह संभव है कि गोकुलिक और कौकुलिक एक ही सम्प्रदाय के नामान्तर हैं। (ग) में महासांघिकों की परवर्ती अवस्था का चित्रण है जब कि उनका केन्द्र अन्ध्रदेश में अमरावती था। (क) में मूल सूची की प्राचीनता के कारण एवं (ख) में देशगत दूरी के कारण महासांघिकों की इस विकसित एवं परिवर्तित अवस्था का अपरिज्ञान है। यह स्मरणीय है कि शारिपुत्रपरिच्छासूत्र में कहा गया है कि इन सम्प्रदायों के अन्तर्गत केवल पाँच सम्प्रदाय शेष रह गये—महासांघिक, धर्मगुप्तक, सर्वोत्तिवादी, काश्यपीय एवं महीशासक।^{१२} श्वानच्चाङ्ग के विवरण से इस वक्ति का कारण स्पष्ट होता है—उद्दिष्टान में केवल इन्हीं निकायों का पता चलता था^{१३}।

५१-३०—वालेजेर, पूर्व०, पृ० ४९-५०।

५२—बारी, पूर्व पृ० २२।

५३—बौल, श्वानच्चाङ्ग पृ० १६७।

सर्वास्तिवादियों की परम्परा वसुमित्र के समयभेदोपरचतुष्टय में गुराँझित है। इस ग्रन्थ के तिब्बती और चीनी में अनुवाद उपलब्ध हैं^{१४}। प्राचीनतम अनुवाद ३५१ और ४३१ ई० के बीच में सम्पन्न हुआ था। चीनी परम्परा के अनुसार यह वही वसु-मित्र था जिसने कनिष्ककालीन संगीति में स्थापति पायी थी। वसुमित्र के अनुसार महासांघिक तीन शाखाओं में बँटे—एक—स्वावहारिक, शंकोत्तरवादी एवं कौषकुलिक। पीछे महासांघिकों से बहुभूतीयों का जन्म हुआ तथा और भी पीछे प्रज्ञप्तवादियों का। बुद्धाब्द के दूसरे शतक के समाप्त होते ही चैत्यगिरिवासी दूसरे महादेश के विवाद के कारण चैत्यशील, अपरशील और उत्तरशील धात्वाएँ निकल पड़ीं। स्वविरवादी निकाय सर्वास्तिवाद अथवा हेतुवाद, तथा मूलस्वविरवाद में विभाजित हुआ। मूल-स्वविर का ही नाम हैमवत-निकाय पड़ा। उत्तरकाल में सर्वास्तिवाद से वात्सीपुत्रीयों का आविर्भाव हुआ और स्वयं वात्सीपुत्रीयों से वर्मोत्तरीय, भद्रयाणीय, सम्मतीय एवं लज्जमनिक अथवा पण्यगरिक संप्रदायों की उत्पत्ति हुई। इसके अनन्तर सर्वास्तिवादियों से महीयासक निकले, महीयासकों से घनगुप्त और तीसरी बुद्ध-अताव्दी के अन्त में सर्वास्तिवादियों से काश्यपीय अथवा सुवर्णकों का आविर्भाव हुआ। चतुर्थ बौद्ध शताब्दी के प्रारम्भ में सर्वास्तिवाद से सौवांतिक अथवा संप्रान्तिवादियों का जन्म हुआ।

भग्न अपनी सूचना के लिए स्पष्ट ही वसुमित्र के श्रुती हैं।^{१५} उन्होंने तीन-तीन परम्परा भिन्न सूचिका दी हैं। इनमें से पहली उनको गुरु-परम्परा के अनुसार कही गयी है और इसे तारानाथ ने स्वविरसम्मत बताया है, किन्तु यह वस्तुतः काश्मीरक गजस्ति-वादियों की परम्परा का ही अनुवाद करती है। यह सूची महासांघिकों से आविर्भूत संप्रदायों में गोकुलिकों को छोड़ देती है। साथ ही इस सूची के अनुसार स्वविरों से निकले हुए संप्रदायों में कुछ नये नाम भी उपलब्ध होते हैं जैसे मुरन्तक, आवन्तिक और गुरु-कुल्लक। दूसरी सूची 'औरों के कहने के अनुसार' बतायी गयी है। तारानाथ से यह महासांघिकों की परम्परा प्रतीत होती है। इसका ऊपरसालिका (ग) के रूप में विवरण दिया गया है। स्मरणीय है कि इसमें ताग्रशाटीयों का नया नाम प्रस्तुत है और मूल संघ-भेद में दो सम्प्रदायों के स्थान पर तीन का निर्देश किया गया है। तीसरी सूची में सम्म-तीय परम्परा रक्षित है, जैसा कि तारानाथ एवं मञ्जु, घोष-वज्र के सिद्धान्त से बिहित होता है^{१६}। इसके अनुसार स्वविरवाद, मूल-स्वविरवाद और हैमवत-सम्प्रदाय में बँटे

१४—अंचेजो अनुवाद, मसुदा कृत, एशिया मेजर २, १९२५, पृ० १-७८।

१५—भग्न के विवरण के लिए, वायेजर, दो सेवतेन देस आलेतेन बुद्धिस्मृत।

१६—तु०—पृ०, जे० आर० ए० एस० १९१०, पृ० ४१३।

जाता है। मूल स्वविरों से वात्सीयों एवं सर्वोक्तिवादियों का आविर्भाव हुआ, सर्वोक्तिवादियों से विभज्यवादियों एवं सन्नतिवादियों का तथा विभज्यवादियों से महीनासक, धर्मगुप्तक, तास्त्रवादीय, एवं काश्यपीय सम्प्रदायों का। दूसरी ओर महासांघिकों में एक व्यावहारिक तथा गोकुलिका निकले। गोकुलिकों से बहुभुतीय, प्रज्ञप्तिवादी, एवं चैत्यक सम्प्रदायों का प्रादुर्भाव हुआ।

महाव्युत्पत्ति के अनुसार चार मूल सम्प्रदाय थे—आर्य सर्वोक्तिवादी, आर्य सम्मतीय, महासांघिक और आर्य स्वविर। आर्यसर्वोक्तिवादी कालान्तर में मूल सर्वोक्तिवादी, काश्यपीय, महीनासक, धर्मगुप्त, बहुभुतीय, तास्त्रवादीय और विभज्यवादी सम्प्रदायों में बँट गये। दूसरे से गोकुलिक, आर्वाक और वात्सीयुकीय निकले। तीसरे से पूर्वशैल, अपरशैल, हैमवत, लोकोत्तरवादी और प्रज्ञप्तिवादी सम्प्रदायों का जन्म हुआ। चौथे से महाविहारवासी, जेतवनीय और अभय-गिरिवसिधों का आविर्भाव बताया गया है^{११}। इस प्रत्यक्ष में यह स्मरणीय है कि इन नामों में कुछ सम्भवतः विकृत अनुवाद के कारण भ्रान्त है। जेतवनीय के स्थान में चैतिक, अभयगिरि के स्थान पर पण्डगिरि (पण्णगिरि), एवं आर्वाक के स्थान पर महीनासक का पाठ सुझाया गया है, जिसमें अन्तिम सूत्रक विशेष रूप से सन्दिग्ध है^{१२}।

इ-विंग एवं विनितदेव मूलनवोक्तिवाद की परम्परा का अनुसरण करते हैं^{१३} इनके अनुसार चार मूल सम्प्रदाय थे—आर्यमहासांघिक, सर्वोक्तिवादी स्वविरवादी एवं सम्मतीय। इ-विंग के अनुसार आर्य महासांघिकों के सात भेद थे, आर्य स्वविरों के तीन, एवं आर्य मूलनवोक्तिवादियों के चार—मूलसर्वोक्तिवादी, धर्मगुप्तक, महीनासक एवं काश्यपीय। आर्य सम्मतीयों के भी चार भेद बताये गये हैं।

विनितदेव की सहायता से जात होता है कि आर्य महासांघिकों की पांच शाखाएँ इस प्रकार थी—पूर्वशैल, अपरशैल, हैमवत, लोकोत्तरवादी एवं प्रज्ञप्तिवादी। सर्वोक्तिवादियों की शाखाएँ थी—मूलसर्वोक्तिवादी, काश्यपीय, महीनासक, धर्मगुप्तक, बहुभुतीय, तास्त्रवादीय एवं विभज्यवादी। स्वविरों की तीन शाखाएँ थी—जेटवनीय, अभयगिरिवसी एवं महाविहारवासी। सम्मतीयों की तीन शाखाएँ बतायी गयी हैं—गोकुलिक, आर्वाक एवं वात्सीयुकीय।

११वीं शताब्दी में तिब्बती में अनूदित वर्धादपृच्छासूत्र में प्रायः वही विभाजन और

५७-८०—महाव्युत्पत्ति, (वेगिहारा द्वारा सम्पादित), पृ० २३४।

५८—जारी, पृ० २०।

५९-इ-विंग, (अनु०—तकाकुस), पृ० ७-१४।

क्रम प्रतिपादित किये गये हैं, केवल ताम्रपाटीय और बहुभुतीयनिकाय सर्वास्तिवाद से इटाकर सम्मतियों में रख दिये गये हैं। वर्षाजपुच्छासूत्र के अनुसार आर्य सर्वास्तिवादियों के अन्तर्गत काश्यपीय, महासायक, चर्मगुप्तक एवं मूलसर्वास्तिवादी थे। आर्य महासायिकों के अन्तर्गत पूर्वशैल, अपरशैल, हैमवत, विभज्यवारी, उन्नतिवादी एवं लोकोत्तरवादी। आर्य सम्मतियों को शाखाएँ थीं—ताम्रपाटीय, आवन्तक, कुपकुलक, बहुभुतीय एवं वाल्मीपुत्रीय। आर्य स्वविरों की तीन शाखाओं का उल्लेख है—चेतवनीय, अभयगिरिवासी एवं महाविहारवासी।

इन विभिन्न सूचियों में यदि तारानाम के बताने हुए नाम-साम्य का सहारा लिया जाय तो परिस्थिति विशद होती है। तारानाम के अनुसार काश्यपीय और मुष्यक एक ही संप्रदाय के दो नाम थे। ऐसे ही स्रकान्तिवादी, उत्तरीय और ताम्रपाटीय वस्तुतः अभिन्न थे। महादेव के शिष्यगण, पूर्वशैल, एवं चैत्यक अभिन्न थे। लोकोत्तरवाद एवं कौककुटिक, ये भी नामभेद से समान संप्रदायों को सूचित करते हैं। एक व्यावहारिक महासायिकों का ही नाम था। कौशकुलक, वाल्मीपुत्रीय, चर्मोत्तरीय, भद्रपानीय और छत्रगरिक भी अत्यन्त सद्गति सिद्धान्तों में विश्वास करते थे। उत्तरकालीन शाखाओं और प्रशाखाओं के भेद छोड़कर ऐसा प्रतीत होता है कि प्राचीनतम और मुख्यतम निकाय थे—महासायिक और वाल्मीपुत्रीय, एवं स्वविरवादी और सर्वास्तिवादी।

महासायिक धारा—उपर्युक्त विवरण से यह अनुमान करना स्वाभाविक है कि वैशाली की संगीति में विनय की दश वस्तुओं के कारण जो संतभेद प्रारम्भ हुआ वही सैद्धान्तिक बातों को लेकर कुछ वर्ष पीछे पाटलिपुत्र की संगीति में परिपूर्ण हुआ। चूँकि वैशाली की संगीति के स्वविर भिक्षु जो अपने को अहंत् मानते थे विनय की नयी वस्तुओं के विरुद्ध थे, अतएव कदाचित् इन स्वविर अहंत्ता के ही विरोध में महादेव की नयी पाँच वस्तुएँ प्रतिपादित हुईं। इस प्रकार प्रथम संघभेद के अनन्तर संघ दो भागों में विभक्त हो गया—एक ओर अधिकतन्त्रक, वैशाली और पाटलिपुत्र में केन्द्रित, दूसरी ओर जिनमें कि बड़े और अहंत् लोग कम थे, और जो विनय और धर्म के सम्बन्ध में नयी बातें प्रचारित कर रहे थे; दूसरी ओर कौशाम्बी, मधुरा और अवन्ती में केन्द्रित, पश्चिम में भिक्षु जिनमें कि स्वविर भिक्षुओं का प्राधान्य था। इस कारण पहला वर्ग महासायिक कहा गया, दूसरा स्वविर।

यह प्रायः सर्वसम्मत है कि महासांघिकों का पहला विभाजन एकव्यावहारिक एवं गौकुलिक अथवा कौक्कुटिक नाम के दो सम्प्रदायों में हुआ। लोकोत्तरवादियों की शाखा का भी इस स्थल पर उल्लेख मिलता है। यह सम्भव है कि लोकोत्तरवादियों का अन्य महासांघिकों से अपना सिद्धान्तकृत वैशिष्ट्य न हो कर आवासकृत अथवा जौगोलिक वैशिष्ट्य था। मूल महासांघिक सगणवासी थे, किन्तु लोकोत्तरवाद नाम की प्रख्या उत्तराध्याय में ही प्रचलित थी एवं मध्य देश से उद्भूत परम्परा में उसका अनुल्लेख है। स्वानुच्चार्य से विदित होता है कि लोकोत्तरवादियों का केन्द्र वामिमान में था। दूसरी ओर सिद्धान्तपक्ष में उनका पार्थक्य-निर्देश दुष्कर है। सम्मतीय परम्परा उनके सिद्धान्तों को एकव्यावहारिकों से अभिन्न बताती है। वस्तुमिश्र उनके सिद्धान्तों को महासांघिक, एकव्यावहारिक एवं कौक्कुटिक सम्प्रदायों में डालते हैं। दूसरी ओर विनीतदेव एकव्यावहारिकों एवं महासांघिकों के बताये हुए सिद्धान्तों को भी लोकोत्तरवादियों के बताते हैं। ऐसी स्थिति में सारानाथ की उपर्युक्त सूचना ही प्रकाश डालती है जिसके अनुसार लोकोत्तरवादी—कौक्कुटिक एवं एकव्यावहारिक-महासांघिक। चारों ने लोकोत्तरवादियों का एकव्यावहारिकों से अभेद प्रतिपादित किया है एवं तस्मिन्नाश इत्त नै चैत्यकों से! वस्तुतः यह मानना चाहिए कि महासांघिक सम्प्रदाय का ही नाम पीछे एकव्यावहारिक एवं लोकोत्तरवादी भी पड़ा। ये दोनों नाम महासांघिकों के विविध सिद्धान्तों को बुद्धिस्थ करके उन्हें दिये गये होंगे। पिछली परम्परा के विधुल हो जाने के कारण ही अनेक स्थलों पर एकव्यावहारिकों एवं लोकोत्तरवादियों को महासांघिकों से एवं परस्पर पृथक् बताया गया है, किन्तु इस प्रकार के विवरण में सिद्धान्तमूलक संशय का स्पष्ट एवं युक्तियुक्त प्रतिपादन दुष्कर है।

एकव्यावहारिकों की उत्पत्ति के संबंध में परमार्थ की यह सूचना उल्लेखनीय है कि महायान-सूत्रों की प्रामाणिकता के विषय में विवाद ही उनका जन्मदाता था^{११}। भव्य के अनुसार एकव्यावहारिकों का नाम उनके द्वारा तथगत की एक-चित्त-शायिक सभैजला के सिद्धान्त को स्वीकार करने से पड़ा। वस्तुतः परिनिर्वाण की दूसरी अथवा तीसरी जलाव्यो में महायान-सूत्रों की सत्ता ही स्वीकार नहीं की जा सकती। एकव्यावहारिकों के नाम का भव्यकृत निर्वचन भी अत्यन्त सन्दिग्ध है। वस्तुतः एकव्यावहारिक में व्यवहार शब्द वाक्परक है एवं एकव्यावहारिक का अर्थ है—एक अथवा एक ही, अथवा प्रत्येक शब्द से धर्म की अथवा सब धर्मों की प्रतिपादता मानने

वाला। यहाँ तथागत के आदेश का अनुभाव एवं उनको उपदेशविधि की ओर एक लोकोत्तर दृष्टि विवक्षित है।

पाटलिपुत्र का कुक्कुटाराम ही महासांघिकों का पहला प्रधान केन्द्र था। यह सम्भव है कि इसी कारण महासांघिक कौक्कुटिक भी कहलाये। पीछे कौक्कुटिक शब्द विकृत होने के कारण उनकी आख्या कुक्कुलिक अथवा कौक्कुलिक एवं गौकुलिक भी बन गयी प्रतीत होती है। गौकुलिक नाम को मूल विम्वुद्ध नाम मानने पर उसका कौक्कुटिक से कोई सम्बन्ध समझाना कठिन है। यह उल्लेखनीय है कि कौक्कुटिकों के वितर-बौधिस्य की सूचना दीपवंस से उपलब्ध कुक्कुटाराम की अवस्था से संगत है। इस दृष्टि से 'कुक्कुल' शब्द का अन्त्यम सूचित अर्थविशेष यहाँ अप्रासंगिक है। अथवा कौक्कुलिक सिद्धान्तपरक आख्या है, कौक्कुटिक आवासपरक।

महासांघिकों का प्रारम्भ से ही बुद्ध एवं बोधिसत्त्व की लोकोत्तरता तथा अर्हत्ता की परिहार्णीयता के सिद्धान्तों पर जोर था। इस लोकोत्तरवादी दृष्टि के कारण यह प्रश्न उठना स्वाभाविक था कि बौद्ध सूत्रों में उपलब्ध बातों का आपातक अन्तरार्थ जो कि बहुधा लोकोत्तरवाद के विरुद्ध पाया जाता है, किस प्रकार समझा जाय। इस शंका के कारण नीतार्थ एवं नेयार्थ का भेद प्रतिपादित किया गया एवं इसी से सत्य-द्वय का सिद्धान्त अंकुरित हुआ। परमार्थ के अनुसार महासांघिकों में इस पर मतभेद प्रकट हुआ एवं कौक्कुटिकों के अन्तर्गत से बहुभूतीय एवं प्रज्ञप्तिवादी शाखाओं का प्ररोह हुआ। प्रज्ञप्तिवादियों को बहुभूतीय-विभज्यवादी भी कहा गया है। यह स्मरणीय है कि बहुभूत होने के कारण आनन्द की प्रसिद्धि थी। इन दोनों सम्प्रदायों का पारस्परिक भेद स्पष्ट नहीं है।

कालान्तर में एक दूसरे महादेव के कारण महासांघिकों में एक नयी प्रवृत्ति का जन्म हुआ। इस घटना को सम्भवतः ईसा पूर्व तीसरी शताब्दी में न रखकर दूसरी में रखना चाहिए।¹¹ मगध के स्थान पर अन्ध प्रदेश इन नवीन महासांघिकों का प्रधान केन्द्र बना। परमार्थ के अनुसार अपरमहादेव प्रदेश छोड़कर अपने शिष्यों के साथ पर्वताश्रित हो गये। बुद्धधर्म के द्वारा ये लोग अन्धक अथवा अन्धक कह गये हैं। अमरावती और नागार्जुनीकोण्ड में उपासकों की दानशीलता के कारण इन नवीन महासांघिकों के लिए बहुत-से चैत्य बने जिनमें अमरावती का महाचैत्य सर्वप्रधान था। दूर-दूर से उसके दर्शन के लिए बौद्धगण आते थे। यह स्वाभाविक था कि ये महासांघिक

चैत्यवादी अथवा चैत्यक कहलायें। इन्हीं के भीतर आवास-भेद प्रकट होने से पूर्ववर्ति एवं अपरवर्ती नाम की शाखाएँ प्रकट हुईं। अपरवर्तीवाँ का ही नाम कदाचित् उत्तर-क्षीय भी था। इन बंध महासाधिकों के मध्य में तात्त्विक प्रवृत्ति भी प्रकट हुई एवं प्रचलित लोकोत्तरवाद महाशून्यता के सिद्धान्त में परिणत हुआ। इस विकास ने अगामी दल वैमुल्यकों का था जिसका उल्लेख बुद्धधर्म ने किया है। और भी पीछे इन आन्ध्र महासाधिकों से राजगिरिक एवं सिद्धाधिक नाम के सम्प्रदायों की उत्पत्ति हुई। ये सम्भवतः इसवीय तीसरी अथवा चौथी शताब्दी के थे।

इस प्रकार यह स्पष्ट है कि चौथी शताब्दी ईसापूर्व के मध्य के निकट मगध में प्रारम्भ होकर 'प्राचीनक' या पूर्वी बौद्धों की महासाधिक धारा ईसापूर्व तीसरी शताब्दी के अन्त के निकट आन्ध्र में पहुँची और पल्लवित हुई। बौद्धों के विकास की इस महासाधिक दिशा से ही लगभग ईसापूर्व पहली शताब्दी में महायान का जन्म हुआ। यह स्मरणीय है कि महासाधिक केवल मगध और आन्ध्र में ही विद्यित नहीं थे, उनके उल्लेख कश्मीर, बामियान, लाट और सिन्ध में भी प्रच-त्र प्राप्त होते हैं।

महासाधिकों के आगमिक शास्त्र में विनय पिटक, सूत्रपिटक एवं अभिधर्म-पिटक के अतिरिक्त संयुक्त पिटक एवं धारणी पिटक का भी उल्लेख मिलता है महासाधिक विनय अन्य उपलब्ध विनयों से अपेक्षाकृत अधिक भेद रखता है। लोकोत्तरवादियों का प्रचल उपलब्ध ग्रन्थ महायसु है जिसमें उनके विनय के पहले भाग के रूप में तथागत का जीवन चरित्र वर्णित है। लोकोत्तरवादी सिद्धान्त मुख्यतः इसके प्रारम्भिक अंश में पीछे से जोड़े प्रतीत होते हैं। हरिचर्मा का सत्यसिद्धि शास्त्र बहुभूतीयनिकाय का माना जाता है।

स्थविरधारा : वाल्मीपुत्रीय—जहाँ बौद्धों के विकास की महासाधिक धारा महागानिक शून्यता एवं लोकोत्तर बुद्ध और बोधिसत्त्वों की ओर अग्रसर हुई स्थविरों की दूसरी धारा माना धर्मों की पूषक्-पूषक् सत्ता की समर्थक बन गयी और अभिधर्म के मलभूत दार्शनिक दृष्टिकोण को विकसित और परिष्कृत करती रही। बुद्धाब्द की दूसरी शती में स्थविरों के मुख्य केन्द्र कौशाम्बी, मगधुरा एवं अवन्ती थे। कदाचित् अलक्ष्मण की राजधानी कौशाम्बी से अनतिदूर ही वाल्मीपुत्रीयों का उद्भव हुआ हो। यह स्मरणीय है कि तथागत के समय में भी कौशाम्बी में विवाद और संघभेद की लीकत जा गयी थी। ताराभाव के अनुसार कालाशोक के समय में कश्मीर के वाल्मीयों के आक्रमण ने आत्मवाद का प्रचार किया था। किन्तु वस्तुतः कालाशोक के समय कश्मीर में सद्धर्म अविद्यित था और दर्माशोक के समय में ही मध्यान्तिक ने कश्मीर में सद्धर्म

अक्षर का प्रारम्भ किया। पालिपरम्परा में प्रसिद्ध वज्जिपुत्तक नाम भी भ्रान्ति-मूलक प्रतीत होता है। वाल्मीपुत्र-वच्छीपुत्त-वज्जिपुत्त, इस क्रम से यह भ्रान्ति सम्भव है। अन्यथा 'वज्जिपुत्तक' में वैशाखी के लिच्छवियों का संकेत प्राप्य है। ऐसी स्थिति में 'वाल्मीपुत्र' का 'वज्जिपुत्त' का 'संस्कृत' रूप मानना होगा। किन्तु इस कल्पना के विरोध में यह स्मरणीय है कि वाल्मीपुत्र सम्प्रदाय का मूलतः वज्जिप्रदेश से सम्बन्ध अमिद था।

स्वविरो के अन्वय में यह पहला संघभेद था। इसका कारण मुख्यतः सैद्धांतिक था। वाल्मीपुत्रीय भिक्षु पुद्गलवादी थे। पालि-परम्परा के अनुसार एवं कथावस्तु के परिशीलन से यह पता चलता है कि अशोककालीन पाटलिपुत्रक संगीति में, जिसे कि तीसरी संगीति भी कहा जाता है, अशोक ने बहुत से भ्रष्ट भिक्षुओं को मच से निकाल दिया एवं मीद्गलीपुत्र तिष्य ने नाना विप्रतिपक्ष बौद्ध-निकायों का खंडन किया। कथावस्तु की पहली पुद्गल-कथा ही प्राचीनतम प्रतीत होती है। और यह मानना युक्तियुक्त प्रतीत होता है कि मीद्गलीपुत्र तिष्य ने प्रधान रूप से पुद्गलवादियों अपना वाल्मीपुत्रीयों का ही खंडन किया। फलतः यह मानना होगा कि स्वविरो के अन्वय में वाल्मीपुत्रीयों का उद्भव अशोक की तृतीय संगीति के कुछ पहले हुआ होगा। परम्परा के अनुसार उनका उद्भव परिनिर्वाण से २०० वर्ष बीतने पर अथवा कुछ और पीछे हुआ था। इनकी पूर्वोक्त विवरण से पूरी संगति है।

वाल्मीपुत्रीयों का अभिषर्मेपिटक जारिपुत्राभिषर्मे अथवा धर्मलक्षणाभिषर्मे कहा जाता था एवं उसके नौ भाग थे। वाल्मीपुत्रीयों से धर्मोत्तरीय, भद्रयाणीय, छत्रनरिक एवं सम्मतीय नाम की शाखाएँ प्रादुर्भूत हुईं जिनमें अन्तिम सर्वाधिक महत्व को प्राप्त हुई। समुत्तिष्ठ के अनुसार एक गाथा के व्याख्यान पर विवाद के कारण शाखाएँ प्रकट हुई थीं। सम्मतीय महाकात्यायन को अपना प्रवर्तक मानते थे। यह स्मरणीय है कि महाकात्यायन ने अवन्तिदेशिनाथ में सद्धर्म के अनुयायियों के पहले आवास को स्थापित किया था और वहाँ के निवासियों का आचारभेद देखकर विनय में आवश्यक परिवर्तन अभीष्ट समझा था। भ्रष्ट और विनीत देख के अनुसार सम्मतीयों से आवन्तक और कीरुल्लुक नाम के सम्प्रदाय उद्भूत हुए थे। यह भी स्मरणीय है कि भद्रयाणीयों और धर्मोत्तरीयों के नाम अपरान्त के अभिलेखों में उपलब्ध होते हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि वाल्मीपुत्रीय-निकाय का विकास और विस्तार सद्धर्म की कौशाम्बी से अपरान्तगामी पथ पर यात्रा के प्रसंग में सम्पन्न हुआ था। इसीपथ दूसरी शताब्दी में भद्रयाणीयों और धर्मोत्तरीयों के नाम अपरान्त में अभिलिखित मिलते हैं। स्वानु-

ज्वांग के समय में सम्मतीयों का प्राधान्य था। पाल-युग में बालीपुत्रीय निकाय अवशिष्ट था।

क्राउवाल्नर महोदय ने यह प्रतिपादित किया है कि अशोक ने 'सद्धर्म' के प्रचार के लिए जिन बौद्ध आचार्यों को प्रत्यन्त प्रदेशों में भेजा था उनके स्थापित आवास ही सर्वास्तिवाद, धर्मगुप्तक, काश्मपीय, महीशासक और धेरवाद नाम के निकायों में वर्णित हो गये।^{१३} बिदिना ने ही ये सब प्रचारक गये थे और अपने साथ एक समान विनय ले गये थे। इसके विरोध में यह स्मरणीय है कि अशोक ने 'धर्म' का प्रचार किया था, न कि 'सद्धर्म' का। पाल परम्परा में संरक्षित और अभिलेखों से सम्बन्धित प्रचारकों के नामों को अशोक के द्वारा प्रेषित प्रचारकों के नाम मानने के लिए कोई समर्थ उपपत्ति नहीं है। इसके अलावा यह मानना कठिन है कि सर्वास्तिवाद की उत्पत्ति मूलतः सौदान्तिक न होकर आवासिक थी।

सर्वास्तिवाद और महीशासक—सर्वास्तिवाद और महीशासक सम्प्रदायों में जैन मूल था एवं कौन उससे प्रसङ्ग, इसके निर्णय के लिए कई सुझाव प्रस्तुत किये गये हैं। दत्त महोदय का मत है कि पूर्व महीशासक सर्वास्तिवादियों से प्राचीन थे एवं उत्तर-महीशासक उनसे परवर्ती। प्रितुसिक महोदय के अनुसार पूर्व-महीशासक पुराण के अनुगामी थे। महीशासक विनय से ज्ञात होता है कि पहली संगीति के बाद दक्षिणागिरि में लौटे हुए ५०० भिक्षुओं के साथ स्वविर पुराण ने अपनी सम्पत्ति तब तक नहीं दी जब तक उनके नामने हुआ संघायन नहीं हुआ एवं इसके बाद भी उन्होंने अपने ब्राह्मण सम्बन्धी आठ नियमों का विनय में समावेश किया। ये आठ नियम इस प्रकार हैं—अन्दर भोजन पकाना, अन्दर पकाना, स्वेच्छा से पकाना, स्वेच्छा से खाना, प्रातः उठने समय अन्न का स्वीकार करना, दाता की इच्छा से अन्न घर ले जाना, विविध फल रखना, एवं जलाशय में उत्पन्न वस्तुओं का खाना।^{१४} महीशासकों के नाम को महिषमण्डल के सम्बद्ध बताया गया है। अभिलेखों से उनका वनवासी से सम्बन्ध सिद्ध होता है। चीनी यात्री (फाशेन) ने उनका विनयसिद्धि सिद्ध में पाया था। ई-चिंग ने उन्हें ठीक भारत में कहीं नहीं पाया था।

धर्मगुप्तक—मभी परम्पराओं में महीशासकों से धर्मगुप्तकों की उत्पत्ति बतायी गयी है। इस शाखा-भेद का कारण सम्भवतः बृद्ध और संघ को दिये हुए शान के स्वरूप

६३-क्राउवाल्नर, पूर्व पृ० ६ प्र० १।

६४-तु०—दत्त, पूर्व जि० २, पृ० १११।

के सम्बन्ध में विवाद था। परमार्थ के अनुसार इस सम्प्रदाय का प्रवर्तन धर्मगुप्त ने किया था जो कि महामौद्गल्यायन के शिष्य थे। त्रिलुक्कि और काठवाल्लर इस धर्मगुप्त का अग्रजन्त के धर्म-प्रचारक यौनक धर्मरक्षित के साथ अभेद प्रतिपादित करते हैं। काशान्तर में धर्मगुप्तक अपने त्रिपिटक में एक बोधि-सत्त्वपिटक और एक धारणीपिटक अथवा मन्त्रपिटक भी मानते थे। धर्मगुप्तकों का उल्लेख भारत में कहीं अभिलेखों से प्राप्त नहीं होता। स्वाञ्च्वांग और इन्किंग ने भी उन्हें उद्दिष्टान में एवं मध्य एशिया में पाया था।

काश्यपीय—काश्यपीयों का उद्भव परिनिर्वाण से लगभग ३०० वर्ष पश्चात् बताया गया है। यह स्पष्ट नहीं है कि इनका मूल स्वविर-निकाय था अथवा सर्वास्तिवाद-निकाय। यह संभव है कि इनका प्रादुर्भाव सर्वास्तिवादियों से हुआ, किन्तु स्वविरवादी प्रभाव के कारण, किन्तु यह भी सम्भव है कि स्वविरों ने इनकी उत्पत्ति सर्वास्तिवादी प्रभाव के कारण हुई हो। इनके अन्य नाम भी बताये गये हैं—स्वाविरीय, सद्धर्मवर्त्तक, एवं मुवर्पक। अभिलेखों से एवं चीनी यात्रियों के विवरणों से इनके आवासों का क्षेत्र उत्तरापथ में ही प्रतीत होता है। यह स्मरणीय है कि पालि-परम्परा एवं साँची के अभिलेखों से यह ज्ञात होता है कि काश्यपगोत्र के भिक्षु समस्त हैमवर्तों के आचार्य थे। चीनी भाषा में उपलब्ध विनयमातृका नाम के ग्रन्थ में काश्यप हैमवर्तों के आचार्य प्रतीत होते हैं। अतएव यह सम्भव है कि काश्यपीय और हैमवत एक ही सम्प्रदाय के दो नाम रहे हों। इनकी उत्पत्ति हिमवतप्रदेश में अशोककालीन धर्म प्रचार से ही प्रतीत होती है। मध्य की काश्मीरी परम्परा के अनुसार हैमवत स्वविरों से अभिन्न थे। अन्यत्र उन्हें महामाघिकों की आरध्र शाखाओं के साथ रखा गया है, किन्तु यह उनके नाम से संगत नहीं है।

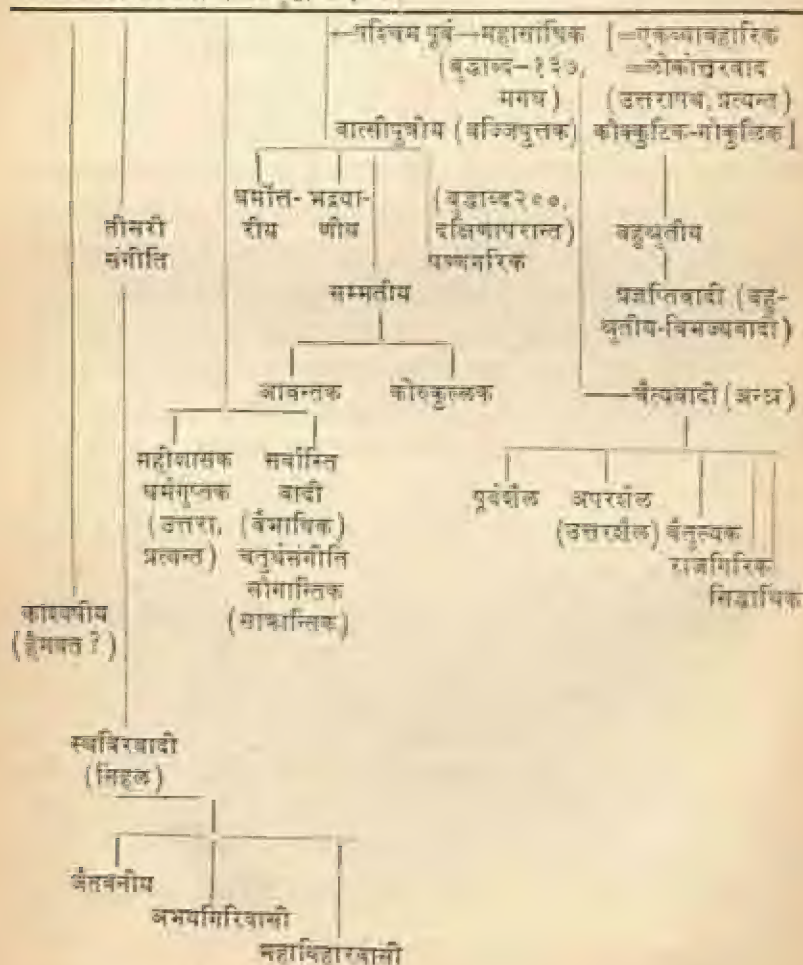
कुछ आधुनिक विद्वान् सिंहल के स्वविरवादियों को मूल स्वविरों से निकली हुई उनकी एक परवर्ती शाखा-मात्र मानते हैं, किन्तु सिंहलगत होते हुए भी इन स्वविरों की परम्परा प्राचीन है एवं मूल-स्वविरों से अनुगन्त है। सब तो यह है कि इनके अतिरिक्त स्वविरों का और कहीं पता ही नहीं चलता। यह स्मरणीय है कि विभज्यवादी नाम से कोई एक विशेष सम्प्रदाय सर्वदा विवक्षित नहीं है। स्वविरों का एक निकाय-विशेष के रूप में विकास तीसरी संगीति के अवसर पर मीद्गनीपुत्र के प्रयास से हुआ। यह कहा गया है कि इसी अवसर पर कात्यायनीपुत्र ने सर्वास्तिवाद का प्रचार किया और उनके अनुगामियों का उत्तरापथ और कश्मीर में विशेष विकास हुआ।^{११}

बौद्ध निकायों की वंशावली एवं काल-क्रम का इस प्रकार उपसंहार किया जा सकता है—

बुद्धभासन (देवदत्त का प्रपात)

(परिनिर्वाण, राजगृह की संगीति,
संवाग्मयि एवं पुराण का मतभेद)
बैंगली की संगीति

स्वविरों की पश्चिमी शाखा बुद्धाब्द १००



प्रादेशिक भेद—ऊपर कहा जा चुका है कि महासाधियों का प्रारम्भिक केन्द्र बैशाली एवं पाटलिपुत्र का कुकुटाराम-विहार था। इसीसे दूसरी शताब्दी के अभिलेखों में महासाधियों का उल्लेख उत्तर पश्चिम में कपिला के निकट, मथुरा में एवं काली में प्राप्त होता है।^{११} स्वानच्चांग ने उन्हें अस्तप्राय पाया था—कश्मीर, गन्धार, एवं कृष्णा नदी के प्रदेश में उन्हें २० विहारों में लगभग १००० भिक्षु बों थे। इन्हीं ने उन्हें मगध, काट और सिन्ध में बताया है। उनकी शाखाओं में बहुश्रुतीयों का नागार्जुनिकोण्ड के एक तीसरी शताब्दी के अभिलेख में उल्लेख है, एवं गन्धार के एक पाँचवीं शताब्दी के अभिलेख में। अमरावती और नागार्जुनिकोण्ड के अभिलेखों में उनकी चैतिक, पूर्ववैल, एवं अपरवैल शाखाओं के नाम आते हैं। लोकोत्तरवादियों को स्वानच्चांग ने दामियान में देखा था।

वात्सीपुत्रीयों को मूलतः कश्मीर, बैशाली अथवा बल्ल-जनपद से सम्बद्ध किया गया है। यदि वात्सीपुत्रीयों का उद्भव बल्ल की दूसरी शती में हुआ तो उनका कश्मीर की अपेक्षा कौशाब्बी से सम्बन्ध मानना अधिक सम्भाव्य प्रतीत होता है। इसीसे दूसरी शताब्दी में वात्सीपुत्रीयों की कई शाखाओं का अभिलेखों में नाम उपलब्ध होता है—धर्मोत्तरीयों का काली और वृन्धर में, भद्रवाणीयों का नासिक और कन्हरी में, सम्मतीयों का मथुरा में। चतुर्थ शताब्दी के एक अभिलेख में सम्मतीयों का मार-नाथ में भी उल्लेख प्राप्त होता है। स्वान् च्चांग के समय में वे हीनयान के सम्प्रदायों में प्रधानतम थे। चीनी यात्री ने उनके १००० विहारों में ६५००० भिक्षु बताये हैं। यद्यपि मध्य देश और पूर्व में भी उनके विहार थे, तथापि उनका प्राधान्य पश्चिम में—मालवा, गुजरात और सिन्ध में—था। इन्हीं से भी इस विवरण का समर्थन प्राप्त होता है।

सर्वास्तिवादियों का उल्लेख दूसरी शताब्दी के अभिलेखों में गन्धार, कश्मीर, मथुरा और थावस्ती में पाया जाता है। स्वान-च्चांग ने उन्हें काशगर, कूचा, एवं मध्यदेश में फैले देखा था। महीनासकों का उल्लेख लजशिला के निकट नागार्जुनिकोण्ड एवं बनवासी के अभिलेखों में प्राप्त होता है। गन्धार के अभिलेखों में काश्यपीयों का उल्लेख भी मिलता है। इन्हीं ने मूल सर्वास्तिवादियों को मगध और उत्तर भारत में रखा था, महीनासक, धर्मगुप्तक और काश्यपीय केवल उद्दिष्टान, काशहर और

६६—बौद्धनिकायों की भौगोलिक स्थिति पर प्रकाश डालनेवाले अभिलेखों के विस्तर के लिए इ०—वारी, पूर्व०, पृ० ३४-४०; लामॉन, पूर्व०, पृ० ५७८-८४।

खीतान में ही उपलब्ध थे। स्वयंवरों को स्वानुच्चांग० ने दक्षिण में विशेष रूप से देखा था, वदधि समतट और मुराष्ट्र में भी वे पर्याप्त मात्रा में थे। इन्धिय ने भी उन्हें प्रधानतया दक्षिण में पाया।

तथागत की लीला-भूमि और सद्धर्म की जन्मभूमि थी पूर्वी उत्तर प्रदेश और बिहार। यहाँ बौद्ध तीर्थों के होने के कारण इस प्रदेश में उनके प्रायः सभी सम्प्रदायों के अलग-अलग या मिले-जुले बिहार थे। महासांघिकों का केन्द्र पहले मगध में पाटलिपुत्र था, पीछे उत्तरापथ का नीमान्त भाग (गन्धार से कश्मीर) एवं अन्ध्रापथ में श्री-धर्मत था। बालीपुत्रियों का प्रारम्भिक केन्द्र कदाचित् वत्सभूमि में कौशाम्बी के पास था, पीछे पश्चिमी भारत में। सर्वास्तिवादियों का प्रारम्भिक केन्द्र मथुरा था, पीछे उड्डियान, गन्धार और कश्मीर। धर्ममूलक और काश्यपीयों का विकास भी उत्तरापथ में हुआ। स्वयंवरों का एक प्राचीन केन्द्र कौशाम्बी और दूसरा बिदिशा था। पीछे उन्होंने दक्षिणापथ में वृद्धि प्राप्त की।

तारानाथ के अनुसार बसुबन्धु एवं धर्मकीर्ति के मध्यवर्ती काल में पूर्वशैल, अपर-शैल, हेमवत, काश्यपीय, विभज्यवादी, महाबिहारवासी और अबन्तक सम्प्रदाय लुप्त हो गये थे। उनके अनुसार पाल-युग में केवल ६ सम्प्रदाय रहे थे—बालीपुत्रियों, कौस्तुलक, प्रज्ञप्तिवादी, लोकोत्तरवादी, ताम्रशाटीय, एवं मूलसर्वास्तिवादी।^{१४}

विवादग्रस्त विषय—इन विभिन्न बौद्ध-निकायों में नाना आध्यात्मिक एवं दार्शनिक विषयों पर लगभग ५०० वस्तुएँ अथवा सिद्धान्त प्रतिपादित किये गये। बुद्ध, बोधिसत्त्व, अर्हत्, अन्य आर्य-गण एवं वृक्षजन, संघ एवं दान, आर्य-सत्य, कर्म, हेतु, फल, पाप-पुण्य, संयोजन एवं क्लेश, आध्यात्मिक मार्ग एवं उसके अंग, शील, ध्यान, ज्ञान, समापत्ति, निरोध, निर्वाण, असंस्कृत, चित्त एवं चैत्र, रूप, काल, आकाश, पैयानुक, पुद्गल—इन सभी पर नाना मत, नाना निकायों में प्रकाशित किये गये। इनमें से बहुत कम पर सन्तोषजनक जानकारी प्राप्त की जा सकती है। कुछ प्रधान भीमासित मत इस प्रकार थे—बुद्ध और बोधिसत्त्व की अलौकिकता, विशेषतया उनका जन्म भौतिक देह, आध्यात्मिक कर्मा एवं उपदेश-विधि, अर्हत्तों में दोष एवं पतन की सम्भावना, सोपजापन्न के पतन की सम्भावना; संघ के लिए दान-प्रतिग्रह की सम्भावना एवं उसकी विमृष्टि और फल की महता; पुद्गल का अस्तित्व; अतीत और अनागत पदार्थों का अस्तित्व; इन्द्रिय-ग्रन्थक की सरागता अथवा विरागता; काम और इन्द्रियों का विभिन्न

लोकों में अस्तित्व; रूप अथवा भौतिक धर्मों का कर्म-फल होना, एवं उनकी अकाल-लोक में सत्ता; अन्तराभव का अस्तित्व; नित्य की स्वाभाविक भास्वरता, देवलोक-में ब्रह्मचर्यावास की सम्भावना, अद्वा आदि पाँच इन्द्रियों की एवं सम्बन्धुष्टि की लौकिकता; आकाश, प्रतीत्यसमुत्पाद, नियाम, तथता, आरूप्य समापत्ति, एवं दो निरोधों की असंस्कृतता।^{१८}

बारो का मत—संदोष—विवाद-ग्रस्त विषयों में मतेक्य एवं मतभेद का परिगणन कर बारो महोदय ने यह प्रतिपादित किया है कि (१) महीशासक, महासाधिक, विभागा में वर्णित विभज्यवादी, शारिपुत्राभिधर्मशास्त्र (धर्मगुप्तक), एवं अन्धक परस्पर संलग्न प्रतीत होते हैं, (२) सिंहल के थेरवादी, एवं काश्मीर के सर्वास्तिवादी एक दूसरा वर्ग बनाते हैं, (३) वात्सीपुत्रीय और सम्मतीय साव चलते हैं, (४) शार्ङ्गान्तिक और मौनान्तिकों का परस्पर एवं पहले वर्ग से सम्बन्ध है।^{१९}

किन्तु इस प्रसंग में यह स्मरणीय है कि दूसरे और तीसरे वर्ग में आन्तरिक अभि-सम्बन्ध सुविदित है। महासाधिक और महीशासकों का सम्बन्ध बारो महोदय की समीक्षा-प्रणाली के दोष से उद्भावित है। उन्होंने इन सम्प्रदायों के मर्मभूत सिद्धान्तों के भेद की ओर ध्यान न देकर केवल सदृश और विसदृश सिद्धान्तों की संख्या पर ही अपना निर्णय आधारित किया है।

६८—इन समस्त 'वस्तुओं' का वर्गीकृत तालिका के रूप में विस्तृत प्रदर्शन—

बारो, पूर्व, पृ० २६०-८१।

६९—वही, पृ० २९०-९५।

बौद्ध धर्म का प्रसार और कला

बुद्ध से अशोक तक—भगवान् बुद्ध और उनके धर्म की जन्म-भूमि प्राच्य अथवा पूर्व देश था जिसका पश्चिमी छोर ब्राह्मण सन्धियों में प्रवाग अथवा काशी माना जाता था। दूसरी संगीति के अवसर पर 'प्राचीनक' भिक्षुओं ने पूर्व देश की इस महिमा का स्पष्ट विस्वाधान किया था।^१ ऊपर कहा जा चुका है कि तथागत ने सद्धर्म का उपदेश प्रधानतया मगध एवं कोशल के जनपदों में तथा शाक्य, लिच्छवि, एवं मल्ल आदि गणराज्यों में किया था। राजगृह एवं श्रावस्ती में उन्होंने अनेक बार अवस्थान किया। उनकी चारिका की पूर्वी सीमा राड के सेतक नाम के सुहयनिगम तक अथवा काजंगल तक बतायी गयी है। पश्चिम की ओर जल-राजधानी कौशाम्बी में तथागत ने निवास एवं उपदेश किया था। अनुधुति के अनुसार उन्होंने चारिका के १२ वें वर्ष मधुरा के निकट वेरञ्ज में वास किया, किन्तु वहाँ उन्हें विशेष साफल्य नहीं प्राप्त न हुआ। लौटते समय वे सौरभ्य, संकस, कण्णकुञ्ज, तथा पद्मापतिट्ठान, होते हुए वाराणसी पहुँचे। उत्तर में कुरु-जनपद के कम्भरसधम्म तथा खुल्लकोटिट्ठ नाम के ब्राह्मण-निगमों तक उनकी यात्रा बतायी गयी है।

पहले कहा जा चुका है कि तथागत ने अपने शिष्यों को सद्धर्म के प्रसारार्थ चारिका के लिए प्रोत्साहित किया था। चैतियों के सहजाति निगम में महाचुन्द के द्वारा धर्म-वैशाना का उल्लेख मिलता है। महाकच्चावन प्रभृति भिक्षुओं ने अवन्ति में सद्धर्म का प्रसार किया। यह स्मरणीय है कि महाकच्चावन का प्रख्या से पूर्व का नाम नालक था एवं उन्हें अवन्तिवासी बताया गया है। यह कहा गया है कि उन्होंने तथागत के परिनिर्वाण के कुछ समय पश्चात् राजा मधुर अवन्तिपुत्र को सद्धर्म में दीक्षित किया। सुनापरान्त के सुदूर प्रचलित प्रदेश में धर्म-प्रचार के लिए वहाँ के निवासी पुण्य को भेजने का उल्लेख उपलब्ध होता है।

१-विनय ना०, खुल्लवग, पृ० ४२५।

२-इ०—मल्लसेकर, डिक्शनरी ऑफ पालि प्रोपर नेम्स, जि० २, पृ० २२०।

चित्र में सद्धर्म की मूल भूमि को 'मज्झिमा जनपदा' कहा गया है और इनके सीमा-वर्ती प्रदेश 'पञ्चन्तिम जनपद' कहे गये हैं ।^१ इसकी सीमाएं इस प्रकार निविष्ट हैं— पूर्व दिशा में कज्जगल नाम का निगम, पूर्व-दक्षिण में सल्लवती (सल्लवती) नाम की नदी, दक्षिण दिशा में 'सेतकण्णिक' नाम का निगम, पश्चिम दिशा में 'बूण' नाम का ब्राह्मणग्राम, उत्तर दिशा में 'उत्तीरद्वज' (उत्तीरद्वज) नाम का पर्वत । इन सीमाओं के इस और 'मज्झिम' देश है, उस पार 'पञ्चन्तिम' जनपद यथा अवन्ति-दक्षिणायण । यह उल्लेखनीय है कि प्रत्यन्त जनपदों में धर्म-प्रचार की सुविधा के लिए चित्र में आवश्यक परिवर्तन किया गया । परिस्थिति की और सद्धर्म की यह जागरूकता उसके प्रसार में निश्चित सहायक थी ।

मञ्जुश्रीमूलकल्प के अनुसार बौद्ध के अनन्तर कुछ समय तक सद्धर्म की सशोचित प्रगति नहीं हुई । किन्तु धर्म के भौगोलिक प्रसार में विशेष अवरोध नहीं प्रतीत होता । इस समय विस्तारशील मगध साम्राज्य के अनेक शासकों की सद्धर्म के प्रति अनुकूलता चलेखनीय है । इन शासकों में 'उदायि', मुण्ड', कालामोके' एवं शूरसेन' के नाम

३-महावग (ता०) पृ० ३३५, २१४-१६ ।

४-वही, पृ० २१६ ।

तु०—“पूर्वेषोदायिन् पुण्ड्रवर्धनं नाम नगरं तस्य पूर्वेषु पुण्ड्रकलोनाम वाधः । (सोऽन्तः) ततः परेण प्रत्यन्तः । दक्षिणेन शरावती नाम नगरी । तस्याः परेण शरावती (सरावती) नाम नदी । सोऽन्तः । ततः परेण प्रत्यन्तः । पश्चिमेन स्वरूपोपस्वरूपौ ब्राह्मणग्रामौ । ... उत्तरेण उत्तीरगिरिः ।” (मिलगित मेनुस्क्रिप्ट्स, जि० ३, भा० ४, पृ० १९०) ।

इससे ज्ञात होता है कि सल्लवती=सल्लवती=शरावती=सरावती ।

'अन्त' सोमा के इस ओर है, 'प्रत्यन्त' उस पार ।

५-मञ्जुश्रीमूलकल्प (जायसवाल), श्लो० ३२४, 'उकाराख्य' राजाबुद्धशासन के लिए उद्यत होगा और शास्ता के प्रवचन को लिपिवद्ध करायेगा ।

६-अंगुत्तरनिपाय (रो०) जि० ३, पृ० ५७ प्र० ।

७-जिसके समय में 'द्विती संगीति' कही गयी है ।

८-तु०—मञ्जुश्री मूलकल्प (जायसवाल) श्लो० ४१७-२१; 'वीरसेन' पर

३०—तारानाथ (अनु० श्रीफनर) पृ० ५०-५१ ।

निर्दिष्ट है। परिनिर्वाण के १०० वर्ष पश्चात् कालाशीक के समय में दूसरी संगीति का विवरण प्राप्त होता है। इस समय संघ के तीन प्रधान केन्द्र थे—वैशाली, कौशाम्बी, एवं मथुरा, तथा संघ के अन्दर 'प्राचीनक' (पूर्वी) तथा 'पच्छिमक' (पश्चिमी) भिक्षुओं के दो विभिन्न दल बन चुके थे^१। पूर्व में राजधानी के परिवर्तन के साथ राजगृह का स्थान पाटलिपुत्र ने ले लिया था। पावा, सहजाति, काम्यकुब्ज, सोरेण्य, संकाप्य, स्त्रुघ्न, और अवन्ती सड़म के इस समय अन्य केन्द्र थे। यह स्पष्ट है कि आर्या-वर्त में इस समय बौद्ध धर्म का प्रसार अवन्ति से वैशाली तथा मथुरा से कौशाम्बी तक था। परवर्ती काल में विदेशी बौद्ध यात्री मथुरा से ही 'मध्य देश' का आरम्भ मानते थे। इस मध्य देश का बौद्धों के लिए विशेष महत्त्व था क्योंकि उसी में बुद्ध-लीला से सम्बद्ध उनके पुण्यतीर्थ थे।

ऊपर कहा जा चुका है कि वैशाली की संगीति के अनन्तर प्रादेशिक भेद के साथ-साथ बौद्धों में साम्प्रदायिक भेद प्रकट हुए तथा विभिन्न सम्प्रदायों के नेतृत्व में सड़म विभिन्न दिशाओं में प्रसारित हुआ। एक ओर मगध से महासांघिक अनुशासक की ओर प्रवृत्त हुए, दूसरी ओर कौशाम्बी से अवन्ति-दक्षिणापथ के मार्ग पर स्वविरवादी, तथा मथुरा से उत्तरापथ की ओर सर्वास्तिवादी अग्रसर हुए। गन्दमौर साम्राज्य में पहली बार अखिल भारतीय एकमूर्तता आभासित हुई तथा प्रशासकीय, सैनिक, व्यापारिक एवं सांस्कृतिक दृष्टियों से अन्तः प्रादेशिक सम्बन्धों की अवतारणा हुई। एक ओर अवशास्त्र, धर्मशास्त्र, व्याकरणशास्त्र आदि के विकास में जो अखिल भारतीयता प्रतिबिम्बित है, उसे ही पुरातत्वीय मृद्भाण्ड जगत में एन्० बी० पी० का प्रसार सूचित करता है^२। इस अखिलभारतीयता का सबसे उ्वलन्त प्रतीक अशोक की धर्मलिपियाँ और स्तम्भ हैं।

अशोक—अशोक और सड़म के सम्बन्ध पर बहुत कुछ लिखा जा चुका है, किन्तु कुछ विवाद अभी तक शान्त नहीं माने जा सकते। सभी बौद्ध परम्पराएँ अशोक को बौद्ध धर्मापित करती हैं^३। किन्तु जहाँ स्वविरवादी उन्हें निषेध एवं मीढ़गली पुत्र तिष्य

१-३०—प्रिन्सिप, पृष्ठ ०।

१०-सु०—सुत्ताराव, पर्सनेलिटो आंश् इण्डिया, पृ० ४६; सु०—जो० आर० शर्मा, पृष्ठ ०।

११-उवा०—दीपवंस, महावंस, दिव्यावदान, फारयेन, इवानच्वान, ताराताथ, बुद्धो।

के अनुयायी बताते हैं, मथुरा के सर्वास्तिवादी उन्हें उपगुप्त के शिष्य मानते हैं^{११}। अशोक के अपने अभिलेखों में उनके स्वयं बौद्ध होने के कुछ संकेत होते हुए भी यह कहना कठिन है कि जिस 'धर्म' का उन्होंने विविध उपायों से प्रचार किया वह सद्धर्म ही है। अशोक सभी धर्मों के हितैषी थे और किसी विशेष सम्प्रदाय का पक्ष-न्योषण अनुचित समझते थे। वे सभी धर्मों की सारबुद्धि चाहते थे तथा उनकी चर्मलिपियों में एक प्रकार का सारभूत सर्वसाधारण धर्म ही उपदिष्ट प्रतीत होता है। तथापि उनके व्यक्तिगत धर्म होने के कारण सद्धर्म को अशोक से अवश्य पर्याप्त सहायता प्राप्त हुई। 'पाटलिपुत्र-संगीति' की अनुसृति में कम-से-कम आंशिक सत्य स्वीकार करना चाहिए^{१२}। अशोक के स्तम्भों में स्पष्ट ही धर्मचक्र आदि बौद्ध प्रतीक उत्कीर्ण हैं। बौद्ध परम्परा के अनुसार अशोक ने ८४,००० स्तूपों का निर्माण कराया^{१३}। यह निस्सन्देह है कि अशोक के ही समय से बौद्ध प्रस्तरकला इतिहास में प्रकट होती है^{१४}। विद्यावदान के अनुसार अशोक आर्य संघ का पञ्चवर्षिक सत्कार करते थे^{१५}। यह सम्भव है क्योंकि परवर्ती काल में भी पञ्चवर्षीय दात परिपदों का बौद्ध शासकों में प्रचार उपलब्ध होता है^{१६}।

तृतीय संगीति—'तृतीय' संगीति का विवरण दीर्घवंस, महावंस, सामन्तपासादिका एवं कयावत्थुअट्ठकथा में उपलब्ध होता है। किन्तु सैहलक स्वविरवादी परम्परा के अतिरिक्त अन्यत्र इस संगीति के विषय में 'मीन' के कारण यह सन्देह उत्पन्न होता है कि यह संगीति कदाचित् एकनिकायिक थी, चातुर्विध नहीं^{१७}। यह भी कहा गया है

१२—मथुरा की 'स्वविर-परम्परा' (आचार्य०) मूलसर्वास्तिवाद-विनय तथा अशोकराजसूत्र में इस प्रकार उपलब्ध होती है—महाकाश्यप—आनन्द—शाणिक (शाणवास)—उपगुप्त, इ०—क्राउवालनर, पूर्व०, पृ० २८-३४, पालि स्वविरपरम्परा दीर्घवंस आदि में प्रतिष्ठ है, इ०—नीचे; तु०—बुदोन, जि० २, पृ० १०८-९।

१३—दे०—नीचे।

१४—विद्यावदान (सं० वैद्य), पृ० २४०।

१५—दे०—नीचे।

१६—विद्यावदान, पृ० २५९।

१७—काश्येन और इवानच्चांग, दे०—नीचे।

१८—उदा० तु०—कोष, बुधिसिंह फिलॉसफी, पृ० १८-१९, टॉमस, हिस्टरी ऑफ बुधिसिंह थॉट, पृ० ३५।

कि कदाचित् दिव्यावदान में प्रोक्त अशोक की पञ्चवर्षीय परिपद् की ही अतिरिजित कर 'संगीति' बना दिया गया हो। अशोक के अभिलेखों में इस संगीति का निबिबाद उल्लेख प्राप्त नहीं होता। यदि पालिपरम्परा सत्य है तो अशोक का मौन दुर्बोध है। दूसरी ओर, कौशाम्बी, सारनाथ तथा सांची के अभिलेखों में अशोक ने स्पष्ट ही संघ-भेद को निराकृत करने का निश्चय प्रकट किया है^{११}। उनका कहना है कि उन्होंने संघ की समस्त किया, तथा जो भिक्षु अथवा भिक्षुणी संघभेद के लिए प्रयत्नशील हो, उसे अवदात अस्त्र पहिना कर संघ से निकालने की उन्होंने आज्ञा दी। सारनाथ-स्तम्भ-लेख में महामात्रों को आदेश दिया गया है कि वे उपोसथ के दिनों में निश्च जाकर उल्लिखित राजशासन के पालन की ओर सावधान हों। इससे पालिपरम्परा का समर्थन होता है कि अशोक के समय संघ नाना सम्प्रदायों में विभक्त था तथा अशोक ने संघ को समर्थ किया। यह स्मरणीय है कि विभिन्न सम्प्रदायों के भिक्षु पृथक्-पृथक् आवासों में नहीं रहते थे। अतएव उनमें विनय-साम्बन्धी मतभेद के कारण एकत्र उपोसथ के पालन में कठिनाई दुनिवार रही होगी। कहा गया है कि इस अवरोध से सात वर्ष तक अशोक-राम ने उपोसथ नहीं किया गया^{१२}। इस पर अशोक ने मीदुगली पुत्र तिष्य की संरक्षकता में भिक्षुओं को एकत्र किया, तथा उनके सिद्धान्तों की परीक्षा के अनन्तर जो भिक्षु विभज्य-वादी नहीं थे उन्हें संघ से निकाल दिया।

यह निश्चित है कि अशोक ने संघभेद के विरुद्ध, एवं संघ की समग्रता के पक्ष में नियम बताये। किन्तु यदि उन्होंने 'संगीति' संयोजित की होती तो इसका अवश्य ही स्पष्ट उल्लेख करते। दूसरी ओर, यदि संगीति न हुई होती तो विभिन्न सम्प्रदायों के संपर्क में अशोक किस सम्प्रदाय के अनुसार संघ की समग्रता के विषय में राजशासन प्रवर्तित करते? ऐसा प्रतीत होता है कि संगीति अवश्य हुई हो, किन्तु उसके आयोजन में संघ का ही हाथ था। इसीलिए अशोक ने उसका साक्षात् उल्लेख नहीं किया है^{१३}। तथापि भाबू अभिलेख में इस संगीति का संकेत कर्बचित् देखा जा सकता है। इसमें अशोक अपने को 'मागध राजा' बतलाते हुए संघ का अभिवादन करते हैं तथा श्रद्धा

११-२०—डो० आर० भण्डारकर, अशोक (द्वितीयसंस्करण), पृ० १६; तु०—

बी० स्मिथ, अर्ली हिस्टरी ऑफ् इण्डिया (४थ संस्करण), पृ० १६९।

२०-२०—दि० डिबेट्स कमेन्टरी (पी० टी० एस्०, अनुवाद) पृ० ५।

२१-तु०—बी० स्मिथ, वही, स्मिथ के अनुसार अभिलेख पहले के हैं, संगीति बाद की।

के सब अनुयायियों के लिए विशेष रूप से स्मरणीय कुछ धर्मपर्यायों का निर्देश करते हैं। डॉ० भण्डारकर का सुझाव है कि यहाँ पर 'संच' शब्द से किसी विशेष स्थान पर एकत्र समस्त संच के प्रतिनिधियों का अर्थ ग्रहण करना चाहिए। ऐसी व्याख्या करने पर अशोक का अपना स्वयं परिचय देना भी समझ में आता है। क्योंकि कदाचित् संगीति में दूर-दूर के भिक्षु आये होंगे। अन्य सम्प्रदायों के मौन का कारण इस संगीति में विभज्यवादियों का प्राधान्य हो सकता है, किन्तु यदि संगीति एकदेशी थी, तो अशोक उसके नियमों को क्यों मानते? वे स्वयं साम्प्रदायिकता एवं पक्षपात के प्रतिकूल उपदेश करते थे। वस्तुतः यह स्मरणीय है कि पहली दो संगीतियाँ विनय में उल्लिखित हैं, अतएव उनका विवरण परवर्ती बौद्ध परम्पराओं में संघे उपलब्ध होता है। यही नहीं, वे संगीतियाँ संघभेद के पूर्व की होने के कारण सर्वमान्य हैं, किन्तु दूसरी संगीति के अनन्तर शाखा भेद उत्पन्न होने से, तथा भिक्षुओं के ऐतिहासिक अज्ञान के कारण घटनाओं और व्यक्तियों की स्मृति धुँधली हो जाने से यह सम्भव है कि उपेक्षा एवं विस्मरण अथवा स्मृति-संकर के कारण ही इस तीसरी संगीति का स्पष्ट विवरण 'उत्तरी बौद्ध' परम्परा में नहीं मिलता। तथापि यह उल्लेखनीय है वसुमित्र के अनुसार संगीति अशोक के समय में कुनुमपुर में हुई थी तथा इस विवरण में इस वितय-वस्तुओं की चर्चा न होकर महादेव की प्रतिपादित 'पाँच वस्तुओं' का उल्लेख है। महादेव की 'पाँच बातें' कथा-वस्तु में उपलब्ध होती है। यह स्पष्ट है कि वसुमित्र ने 'दूसरी' और 'तीसरी' 'संगीतियों' को एक कर दिया है और इस प्रक्रिया में कुछ अंश दूसरी संगीति का और कुछ तीसरी का लुप्त हो गया है। अतः यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि तीसरी संगीति के विषय में न तो अशोक सर्वथा मौन है, न विभज्यवादियों के बहिर्भूत अन्य सम्प्रदायों। तीसरी संगीति की ऐतिहासिकता अवश्य सूचित होती है, किन्तु उसका निष्पन्न ऐतिहासिक विवरण प्राप्त नहीं होता।

महावंस के अनुसार संच में प्रविष्ट तीर्थिकों के बाहुल्य के कारण सात वर्ष तक

२२-३०—भण्डारकर, अशोक, पृ० १०१-२।

२३-ममुदा, पूर्व, पृ० १४।

२४-पूर्व, जे० आर० ए० एस०, पूर्व० स्थल।

२५-श्वानुच्चांग के विवरण में भी इस संगीति का कथंचित् उल्लेख द्रष्टव्य है—

बील, जि० ३, पृ० ३३१।

उपोसथ एवं प्रवाराणा न हुई^{११}। यह सुनकर अशोक ने एक अमात्य को अशोकाराम^{१२} भेजा और कहा कि विवाद की शान्ति के अनन्तर उपोसथ का विधान होना चाहिए। अमात्य के राजशासन सुनाने पर भिक्षुओं ने तीर्थिकों के साथ उपोसथ न करने का अपना निर्णय दृढ़ राखा। अमात्य ने बलपूर्वक उपोसथ कराने के प्रयत्न में कुछ स्थविरों का सिर काट लिया। राजा के अनुज तिष्य स्वविर के बीच-बचाव से यह कण्ठ रुका और अशोक को सूचना पहुँची। अशोक ने दुःखी होकर जानना चाहा कि ऐसी परिस्थिति में दौड़ी कौन ठहरेगा। भिक्षुओं ने विभिन्न मत प्रकट किये। कुछ ने राजा को भी दौड़ी माना। अन्ततः राजा ने निर्णय के लिए मोद्गलीपुत्र तिष्य^{१३} को बुलाने का निश्चय किया। उनके बुलाने के लिए पहले चार स्थविर और चार अमात्य भेजे गये। प्रत्येक स्थविर के साथ एक सहज भिक्षु और प्रत्येक अमात्य के साथ एक सह राजपुरुष थे। किन्तु मोद्गलीपुत्र ने निमन्त्रण अस्वीकार कर दिया। इस पर पूर्ववत् अनुचरों के साथ आठ स्थविर और आठ अमात्य भेजे गये, किन्तु कोई सफलता प्राप्त न हुई। सानुत्तर सोलह स्थविर और सोलह अमात्यों के भेजने पर मोद्गली पुत्र ने अहोमंग पर्वत से उतरना स्वीकार किया, जहाँ वे सात वर्ष से एकान्त स्थान में निरत थे। राजा ने स्वयं मंगा जल में खड़े होकर स्वविर को गाव से उतारा। सत्कार के पश्चात् राजा ने जमत्वार प्रदर्शन के लिए अनुरोध किया। स्थविर ने भूकम्प-सिद्धि दिखावा कर राजा को समुष्ट किया। इसके पश्चात् उन्होंने राजा को समझाया कि भिक्षुत्व का अपराध उन्हें न लगेगा और क्योंकि कर्म सब तक सर्वोप नहीं होता जब तक मन सर्वोप न हो।

राजा ने पृथ्वी भर के भिक्षुओं को अशोकाराम में एकत्र करवाया। भिक्षुओं के मत की परीक्षा के अनन्तर मिथ्या दृष्टि वाले भिक्षुओं^{१४} की प्रश्रय्या छीन ली गयी। इस प्रकार ६०,००० भिक्षु निकाले गये। राजा ने धार्मिक भिक्षुओं से भी भगवान्

२६-महावंस (अम्बई, १९५९), पृ० ४३ प्र०।

२७-समन्तपपातादिका (सं० तकाकुसु) के अनुसार अशोकाराम अलोक ने ही बन-वाया था।

२८-सांची, द्वितीय स्तूप के एक अभिलेख में 'सत्पुरित मोगलिपुत्र' (सत्पुरुष मोद्गलीपुत्र) का नाम उपलब्ध होता है।

२९-एकमत से मुकपतया महासांघिक थे, (दत्त, पूर्व० पृ० २६९)। किन्तु यह स्मरणोप है कि कबावस्तु की प्राचीनतम 'कथा' वास्तोपुधियों के विरोध में है।

बुद्ध का वास्तविक मत पूछा, जो उन्होंने विभज्यवाद बताया। मौद्गलीपुत्र ने इसका समर्थन किया तथा भिक्षु-संघ ने मूढ़ होकर पुनः उपोसथ का विधान किया।

मौद्गलीपुत्र ने बहुसंख्यक भिक्षु-संघ में से एक सहस्र बुद्धिमान्, पंडित, त्रिपिटक-विद् और प्रतिसम्मिदा प्राप्त भिक्षुओं को सद्धर्मसंघ के लिए चुना और उनके साथ अशोकाराम में ही संगीति की। अन्य मतों के खण्डन के लिए स्वविर ने कथावत्पुष्प-करण की रचना की। इस प्रकार अशोक की संरक्षकता में तथा मौद्गलीपुत्र की अध्यक्षता में एक सहस्र भिक्षुओं ने तीसरी धर्मसंगीति समाप्त की। अशोक के शासन का उस समय १७ वाँ वर्ष था तथा मौद्गलीपुत्र ७२ के थे। संगीति समाप्त करके मौद्गलीपुत्र ने भविष्य को देखते हुए प्रत्यन्त प्रदेशों में बुद्ध शासन की स्थापना के लिए अनेक स्वविरों को भेजा।

दीपवंस, कथावत्पुष्पकरण एवं समन्तपासादिका में तृतीय संगीति का विवरण इसके समञ्जस है। यह स्पष्ट है कि इस 'संगीति' के दो भाग थे—'तीर्थिक' भिक्षुओं का संघ से निष्कासन, त्रिपिटक का विशेषतया अभिधर्म पिटक का, संगायन। विनय भेद के कारण उपोसथ में कठिनाई ही संगीति का मूल कारण था। कदाचित् अशोक ने केवल इसी विषय में संगीति के निर्णय को मान्य ठहराया हो। त्रिपिटक-संगायन, अथवा, जैसा अधिक सम्भाव्य है, मौद्गलीपुत्र के द्वारा विभज्यवाद के विरोधियों के निराकरण का प्रयत्न, कदाचित् एकदली अर्थात् एकनिकायिक था। कथावत्पुष्पकरण अपने वर्तमान रूप में एक साहित्यिक इकाई नहीं है। नाना सम्प्रदायिक मतों के आविर्भाव एवं उनसे परिचय होने पर उनका खण्डन भी सम्भवतः मौद्गलीपुत्र की मूल कथावस्तु में संयोजित कर दिया गया और इस प्रकार उसकी वर्तमान रूप में क्रमिक निष्पत्ति हुई। भाषा के विचार से प्रथम 'कथा' में सागरी छाया उसकी प्राचीनता कोटित करती है।

अशोक के अभिलेखों से ज्ञात होता है कि उसने सर्वत्र अपने साम्राज्य में, प्रत्यन्त प्रदेशों में तथा सुदूर पश्चिमी विदेश में 'धर्म-विजय' का प्रयत्न किया तथा अपने दूत भेजे। अनेक इतिहासकारों ने यह मान लिया है कि अशोक की यह धर्म-विजय सद्धर्म का ही प्रचार था और अतः इसे स्वीकार किया है कि अशोक के संरक्षण के कारण सगंध

३०-३०—ओरिजिनल ऑव बुद्धिज्म, पृ० १३-१४, तु०—श्रीमती राइज डेविड्स, पाइन्स ऑव कान्फेक्सी, भूमिका, अट्ठसालिनी के अनुसार 'कथावत्पु' की रचना भी परम्परया बुद्ध भगवान् के द्वारा ही माननी चाहिए। (३०—नोवे)।

का एक धार्मिक सम्प्रदाय त्रिस्वविजयी धर्म में परिणत हो गया^{११}। किन्तु इसके विपरीत यह स्मरणीय है कि स्वविरवादियों की उपर्युक्त परम्परा के अनुसार मीदगली पुत्र तिष्य ने ही प्रत्यन्त जनपदों में धर्म प्रचार के लिए भिक्षुओं को भेजा। कश्मीर-गन्धार के लिए मज्झन्तिक भेजे गये, महिषमण्डल के लिए महादेव, वनवासी के लिए रक्षित, अपरान्त के लिए योतक धम्मरक्षित, महारट्ट के लिए महाधम्मरक्षित, पर्वतों में महारक्षित, हिमवतप्रदेश में मज्झिम, काश्यपगोत्र, मूलदेव, सहदेव और दुन्दुभिस्वर, शुक्लधूमि में सोण और उत्तर, ताम्रपर्णी को महेन्द्र, 'इट्ठिय', 'उत्तिय', सम्बल और भद्रशाल। अभिलेखों से स्वविरवादियों के द्वारा धर्म प्रचार के इस प्रयत्न का आंशिक समर्थन उपलब्ध होता है^{१२}।

प्रत्यन्त जनपदों में प्रसार—महावंस के अनुसार उपासि के सिष्य दासक थे, दासक के सोणक, सोणक के सिग्गव और चण्डवज्जि, सिग्गव के मोग्गलिपुत्र तिसस। यह आचार्य-परम्परा सर्वास्तिवादी परम्परा से भिन्न है जिसके अनुसार आनन्द के सिष्य शाणवास थे, शाणवास के उपगुप्त। खेरवादी परम्परा वैशाली, राजगृह और पाटलिपुत्र की है, सर्वास्तिवादी परम्परा मधुरा की। मोग्गलिपुत्र की प्रेरणा से अशोक के शासन के छठे वर्ष में उसके लड़के महेन्द्र और लड़की संघमित्रा ने प्रव्रज्या ली। महेन्द्र चीन वर्ष के थे, संघमित्रा अठारह की। तृतीय संगीति के परन्तात् मोग्गलिपुत्र ने महेन्द्र को इट्ठिय, उत्तिय सम्बल और भद्रशाल के साथ धर्म प्रचार के लिए लका भेजा। उस समय महेन्द्र को प्रव्रजित हुए बारह वर्ष हुए थे। महेन्द्र की माता विदिशा से रहती थी और विदिशा के ही मार्ग से वे लंका में मिथक पर्वत (मिहित्ते) पहुँचे जहाँ देवानाम्प्रिय तिष्य शासन करते थे। पीछे संघमित्रा ताम्रलिप्ति से नाव पर चढ़कर जम्बुकोल पहुँची। सिंहल में भिक्षु और भिक्षुणी-संघ की स्थापना कर महेन्द्र और संघमित्रा ने तिष्य के उत्तराधिकारी उत्तिय के शासनकाल में निर्वाण प्राप्त

३१-तु०—बी० स्मिथ, पृष्ठ० ५० १९७-९९।

३२-सोनारी और सोची के स्तूपों से प्राप्त अभिलेखों में हेमवत दुन्दुभिस्वर, सत्पुरुष मध्यम (मज्झिम), एवं 'सर्वहेमवताचार्य काश्यपगोत्र' के नाम उल्लेख होते हैं। यह भी उल्लेखनीय है कि नामार्जुनिकोण्ड के एक पर्वतों अभिलेख में ताम्रपर्णी के स्वविर आचार्यों को कश्मीर-गन्धार-चीन-चिलात-तोसल-अवरत-यंग-वनवासि-यवन-ब्रविठ-भलुर के प्रसारक कहा गया है। (दे०—नीचे)।

किया^{१३}। यह उद्घोषक है कि फाश्वेन ने सिंहाल में सद्धर्म का प्रवेश बुद्ध भगवान् के द्वारा बताया है^{१४}। श्वानु-च्वांग ने अशोक के अनुज भइन्द्र को सिंहाल में बौद्ध धर्म का प्रथम प्रचारक बताया है^{१५}। यह स्मरणीय है कि फाश्वेन भी अशोक के अनुज का उल्लेख करता है, जिसे वह अहंत् बताया है^{१६}। किन्तु इन अनुश्रुतियों को सिंहाली परम्परा से अधिक महत्त्व नहीं दिया जा सकता^{१७}।

सुवर्ण भूमि और दक्षिणापथ—‘सुवर्णभूमि’ का अर्थ स्पष्ट नहीं है। बर्मा में सुवर्णभूमि का रामञ्जदेश (बर्मा) से तादात्म्य स्वीकार किया गया है, किन्तु यह सन्दिग्ध है^{१८}। सुवर्णभूमि का सम्बन्ध ‘सुवर्णगिरि’ से स्थापित किया जाना चाहिए। सुवर्णगिरि अशोक की प्रादेशिक राजधानी थी और कदाचित् उसकी स्थिति दक्षिण में मांस्की के निकट थी^{१९}। वहाँ की स्वर्ण गर्भाभूमि ही कदाचित् ‘सुवर्णभूमि’ थी जहाँ सोण और उत्तर को धर्मप्रचार के लिए भेजा गया। दूसरी ओर यह भी स्मरणीय है कि सुवर्णभूमि का भारत के अन्दर अन्यत्र उल्लेख सुलभ नहीं है। अर्घशास्त्र एवं मिलिन्द-पञ्चो में कदाचित् विदेश उद्दिष्ट है। यह सम्भव है कि ‘अलडोरेटो’ के समान सुवर्ण भूमि पर भी भारत के बाहर दक्षिणपूर्व के किसी भाग का नाम रहा हो। किन्तु इतना निश्चित है कि बर्मा में सद्धर्म की निश्चित सत्ता अशोक के समय से अनेक शताब्दी परवर्ती है। प्रोम के निकट ई० तीसरी से छठी शताब्दी के मध्य के पालि अभिलेख प्राप्त हुए हैं जो उस समय वहाँ हीनयान का प्रचार सूचित करते हैं^{२०}। कदाचित् ई०

३३—महावंस, पृ० ८४ प्र०।

३४—फाश्वेन (अनु० लेन) पृ० १०२।

३५—श्वानुच्वांग (अनु० बोल, प्र० सुशोल गुप्त) जि० ४, पृ० ४४२।

३६—फाश्वेन (अनु० लेन), पृ० ७७।

३७—तु०—स्मिथ, अलॉ हिस्टरी ऑफ् इण्डिया, पृ० १९६-१७।

३८—तु०—इलिपट, हिन्दुइज्म एण्ड बुद्धिज्म, जि० ३, पृ० ५०, तारानाथ के अनुसार भी अशोक के समय से कोकिलेश में धर्म का प्रचार हुआ। कोकिलेश कदाचित् बर्मा था। इ०—तारानाथ (अनु० शोफनर) अध्याय ३९।

३९—तु०—स्मिथ, वही, पृ० १७२, पलोड ने सुवर्णगिरि का तादात्म्य राजगृह के निकट सोनगौर से स्थापित किया है—जे० आर० ए० एस०, १९०९, पृ० ९८१-१०१६, दत्त के अनुसार सुवर्णभूमि कदाचित् भगव के पास रही होगी, पूर्व, जि० २, २७१।

४०—इ०—जे० ए० १९१२, पृ० १३१-३६।

और परवर्ती भारतीय धर्म और लिपि के समान कला की परम्परा का भी मूल उद्गम सिन्धु सभ्यता में ही मानना चाहिए।^{११}

वैदिक काल में यह परम्परा विच्छिन्न-सी प्रतीत होती है। संभव नागरिकता वैदिक आर्यों की सामीप्यता में विलुप्त हो गयी। ईदों के स्थान पर लकड़ी के उपयोग से बालुकला अपने उपादान के समान पुरातत्वविदों के लिए भी निःशेष भंगुर हो गयी। पुरुषविध, नररूप देवताओं का स्थान 'प्रत्यक्ष-तन्' देवताओं ने ले लिया जो काव्य की प्रेरणा होते हुए भी कला के लिए अमूर्त थे।^{१२}

सूर्य, अग्नि, वायु अथवा सोम के यवन के लिए उनकी प्रतिमाएँ अनावश्यक थीं। यह अद्भुत है कि जहाँ सिन्धु सभ्यता का अपने देवताओं के समान केवल नामहीन अवाकूप शेष मिलता है, वैदिक सभ्यता का अमूर्तिक वाङ्मय रूप ही उपलब्ध होता है। वैदिक देवता भी शब्दात्मक थे न! अस्तु, उत्तर वैदिक काल से यह परिस्थिति क्रमशः परिवर्तित हुई तथा अनेक कारणों के समवेत प्रभाव से अयोध के युग में कला का पुनर्जन्म हुआ। इन कारणों को विविध कहा जा सकता है—कला के शोषक सामाजिक वर्ग का उदय, कारीगरी का विकास, एवं धार्मिक प्रेरणा का प्रभाव। ई० पू० छठी शताब्दी से नगर-जीवन, धनिकवर्ग, तथा राजदरबारों के अन्वेषण के साथ बालुकला तथा विविध शिल्पों का पुनरुज्जीवन स्वाभाविक था। कुछ शताब्दियों तक इस धातु के विषय धनिकों के हर्म्य तथा राजप्रासाद ही थे और इसका अचिरांत वाङ्मय होने के कारण अतीव भंगुर था। चन्द्रगुप्त मौर्य का पाटलिपुत्र का प्रासाद इनके एक उत्कृष्ट उदाहरण के रूप में स्मरणीय है।^{१३} हाथीदांत, काष्ठ आदि के शिल्पों ने इस युग में पर्याप्त प्रगति की। प्रचलित धर्म में यज्ञों की प्रतिमाओं का भी उपयोग होता था।^{१४} योनिवों के विकास ने शिल्पियों की संगठन, शिक्षा एवं परम्परा प्रदान की

४९-तु०—रोलन्ड, आर्ट एण्ड आर्किटेक्चर, आर्च इण्डिया, पृ० ४८।

५०-तु०—'प्रत्यक्षानिस्तनुभिरवतु वस्ताभिरष्टाभिरोदाः' (शाकुन्तल)।

५१-इ०—मेकिन्डल, एन्ड्रोड इण्डिया एंड इल्लस्ट्रेड मेगास्थनीज एण्ड एरियन, पृ० ६५-६८ तु०—स्पूजर, ए० एत० आइ० ए० आर० १९१२-१३; वेडल, रिपोर्ट ऑफ़ एक्सकवेसन्स एट पाटलिपुत्र (१९०३); तु०—फाथेन (अनु० जाइल्स), पृ० ४५।

५२-उदा०—पारश्वम और पटना की प्रतिष्ठ, किन्तु विवादयुक्त मूर्तियाँ, बीदारगंज की यक्षी।

जिनके सहारे कला में निपुणता का विकास सम्भव हुआ। अपने समर्थक धनिकों और वासकों के अनुग्रह से बौद्ध विहारों को समृद्धि बड़ी तथा कालान्तर में वे स्वयं कला के बोधक बन गये और कला धर्मप्रचार का माध्यम।

कला और धर्म का यह समन्वय एक विशाल आध्यात्मिक कान्ति का स्रोतक था। संश्लेष में इस कान्ति का अर्थ था मनुष्य और देवता का समुपसर्पण। प्राचीन वैदिक धारणा में मर्त्य और अमर्त्य का विभेद अत्यन्तिक था। कर्मवाद ने इस भेद को जबर्जित कर दिया। कर्म के बल से मनुष्य देवलोक में जन्म ग्रहण करते हैं, कर्म क्षीण होते पर देवता मनुष्यलोक में गिर पड़ते हैं। ऐसी स्थिति में पुराने देवता अपार्थक्य हो गये तथा उनका स्थान और परम देवता अथवा ईश्वर ने ले लिया, दूसरी और 'कपिल', बुद्ध, महावीर आदि ईश्वरोपम सिद्ध गुरुओं ने। ईश्वर के अनुग्रह से कर्म का बन्धन शिथिल हो जाता है तथा ईश्वर स्वयं मनुष्य रूप में अवतार ग्रहण करते हैं। सिद्धगण कर्म से भुक्ति का पथ प्रदर्शित करते हैं तथा वे स्वयं मनुष्य होते हुए भी संसार से उत्तीर्ण हैं। संसार में अवतीर्ण ईश्वर एवं संसार से उत्तीर्ण सिद्ध पुरुष, दोनों में ही लोक एवं लोकोत्तर का समन्वय दृष्ट होता है। अवतार एवं महापुरुष का तात्त्विक भेद जानियों का भीतर है, साधारण श्रद्धालु एवं मुमुक्षु के लिए दोनों ही पारमार्थिक आदर्श के प्रत्यक्ष रूप तथा भक्ति के विषय हैं। धर्म की इस जनमुलम एवं भक्तिप्रधान धारा के विकास में कला ने सुयोग प्रदान किया।

बौद्ध कला के विषय—बौद्ध कला के प्राचीनतम विषय विहार एवं स्तूप थे। बिनय में पाँच प्रकार के 'लयनों' अथवा गयनासनों का उल्लेख प्राप्त होता है जिन्हें विहार, अर्धगोप, प्रसाद हर्म्य एवं गुहा कहा गया है^१। इनमें चतुर्विध गुहाका परवर्ती काला के दृष्टिकोण से विशेष महत्व सिद्ध हुआ। वस्तुतः विहार भिक्षुओं के संवास थे। प्राकृतिक गुहावास का प्रयोजन एकान्तचर्या थी। कुत्रिम गुहात्मक विहारों ने कालान्तर में आवासिकता तथा एकान्तचर्या का विचित्र समाधान प्रस्तुत किया। प्रारम्भ में यह स्वभाविक था कि पहाड़ी काट कर गुहा निर्माण करने में आदर्श के रूप में पूर्वोपस्थित दारुनिर्मित विहार की रचना का अनुकरण किया जाय। इस प्रक्रिया में क्रमशः प्रस्तर-कला का विकास भी उतना ही स्वाभाविक था। स्तूप परिनिर्वृत तथागत का प्रतीक था, अतएव स्तूप अथवा चैत्य की पूजा के प्रचलित होने पर कालान्तर में चैत्यगृहों का निर्माण हुआ। सामान्यतः सभी प्राचीन विहार एवं चैत्यगृह जो गुहा व्यतिरिक्त या अनुरचनित थे, धराशायी हो चुके हैं।

बौद्ध परम्परा के अनुसार परिनिर्वाण के समनन्तर ही तथगत की चित्रापीय शरीर धातु का अष्टधा विभाजन हुआ तथा प्रत्येक पर पृथक्-पृथक् स्तूप की रचना हुई। यह सन्दिग्ध है^{५४} किन्तु मृत देह अथवा उसके कुछ अंश के सौम्यार निखनन की प्रथा अत्यन्त प्राचीन है। भारतीय प्रागितिहास तथा वैदिक साहित्य में इसके अनेक भेद ज्ञात होते हैं^{५५}। मृतक को गाड़कर उस स्थान को चिह्नित करने के लिए मृत्तिका, इष्टका अथवा प्रस्तर का विविध उपयोग अनेकत्र पाया जाता है। स्तूप का अण्डाकार स्वाभाविक मृत्तिकासंचय के आकार से निःसृत प्रतीत होता है^{५६}। हर्मिका एवं छत्र कदाचित् मृदु-चय के ऊपर गाड़े हुए पत्थर का परिष्कार है। वेदिका की उत्पत्ति स्पष्ट ही स्तूप की रक्षा के लिए बनाये हुए बाड़े के विकास से है। सम्भवतः राजाओं या चक्रवर्तियों के लिए स्मारक प्रधान स्तूपों का निर्माण किया जाता था^{५७}। तथगत को धर्मराज, धार्मिक चक्रवर्ती मान लेने पर उनके लिए भी वैसे ही स्तूपों की कल्पना एवं रचना स्वाभाविक थी। स्तूपों के आकार का वर्धन, उनकी चिरस्थिति के लिए प्रस्तर का उपयोग तथा उनके अलंकरण के लिए कलात्मक परिष्कार का आधान, विकास के क्रम में स्वभावतः सिद्ध होते हैं।

मौर्यकाल—बौद्ध कला के ऐसे उदाहरण, जो निश्चयपूर्वक अवशोक से प्राचीन

५४—महापरिनिर्वाणमुत्तर के अनुसार कुसीनारा के मल्ल, मागध अजातशत्रु, वंसाली के लिच्छवि, कपिलवस्तु के सक्थ, अल्लकप्प के बुद्धि, रामगाम के कोलिय, वेठदीपदक आह्वण, तथा पावा के मल्लों में 'शरीररोध' का विभाजन हुआ था।

५५—ऋक् संहिता, ७.८९.१, मैकडॉनल, वैदिक भाइयॉलजी, पृ० १६५।

५६—तु०—स्तूप का अवसरार्थ-निचय, द्र०—पालि टेक्स्ट सोसायटी का पालिकोश। तु०—गिल्फशास्त्र में, स्तूपिका-शिल्लराध;। फर्ग्यसन स्तूप के अण्डाकार से यह अनुमान करते हैं कि उसका मूल मृत्तिका-संचय न रहा होगा, द्र०—हिस्टरी ऑफ इण्डियन एण्ड ईस्टर्न आर्टिटेक्चर, जि० १, पृ० ६५-६६, शतपथ में प्राच्यों के 'परिमण्डल' इमशान का उल्लेख है।

५७—द्र०—महापरिनिर्वाणमुत्तर—"चक्रवर्त्तिस्स सरोरं ज्ञापेत्ति, चातुम्महापथे रञ्जो चक्रवर्त्तिस्स धूपं करोत्ति।" पश्चिमी एशिया और सिंध में राजाओं के मकबरों का प्रायः धूमधाम से निर्माण किया जाता था, तु०—रौलन्ड, पूर्व० पृ० ६१, नोट ४।

कहे जा सकें, उपलब्ध नहीं हैं।^{१४} यह भी सत्य है कि मौर्य-युग काल का बौद्ध प्रस्तर-शिल्प काष्ठ-शिल्प का अनुकरण करता है, तथा मौर्यों के पहले की किसी प्रस्तर-कला का निश्चित अवशेष भी प्राप्त नहीं होता।^{१५} इन तथ्यों के आधार पर यह कहा गया है कि अशोककालीन प्रस्तरकला को मौर्य साम्राज्य के पश्चिमी सम्पर्क का परिणाम मानना चाहिए।^{१६} शातामनीयी साम्राज्य के प्रचुर विस्तार ने नाना पश्चिमी सभ्यताओं के 'सन्दर्षण' की प्रक्रिया को अप्रसर किया। मिश्र, असीरिया और यूनान की कलाओं के सम्मिश्रण से उत्पन्न शातामनीयी ईरानी कला का इन विभिन्न सभ्यताओं के असमञ्जस मेल को प्रतिबिम्बित करती है।^{१७} पर्सीपोलिस का प्रसिद्ध स्तम्भ अपने आकार से इस संस्कृति संगम का प्रतीक माना जा सकता है। अशोक के स्तम्भों को इस प्रकार के स्तम्भ से निःसृत अबका सबन शिल्पियों के द्वारा निर्मित बताया गया है। गृहाविहारों का मूल भी असीरिया एवं ईरान में खोजा गया है। यह भी कहा गया है कि अशोक धर्मलिपि प्रकाशित करने के अभिप्राय में भी ईरानी सभाओं के अभिलेखों से प्रेरित हुए। लेखनकला और लिपि भी पश्चिमी एशिया से सीखी गयी। मौर्य प्रशासन तक पश्चिम का ऋणी बताया गया है। वस्तुतः मौर्य साम्राज्य एवं कला पर समकालीन प्रभाव को सम्भाव्य मानते हुए भी मौर्य संस्कृति की मौलिकता एवं भारतीयता को अस्वीकार नहीं किया जा सकता। कतिपय अनिश्चित ऐतिहासिक तथ्य विदेश से संगृहीत होने पर भी यह निर्विवाद है कि अशोककालीन कला की मुख्य प्रेरणा बौद्ध धर्म के विकास से ही प्राप्त थी।

बौद्ध परम्परा के अनुसार अशोक ने ८४,००० स्तूप तथा बहुसंख्यक विहारों

५८-पिप्राव स्तूप को शाल्वनिर्मित कहा गया है किन्तु वहाँ से लव्य पात्र के अभिलेख को निर्विवाद रूप से पढ़ना सम्भव नहीं है।

५९-हाल में कौशाम्बी के उत्खनन में श्री जी० आर० शर्मा द्वारा प्राप्त नवीन सामग्री से इस पुरानी धारणा को आघात पहुँचता है।

६०-उत्ता० इ०—रोल्लड, पूर्व० पृ० ४४-४५, मार्शल, सी० एच० आइ० जि० १, फोगल, बुचिस्ट आर्ट इन इण्डिया सीलोन एण्ड जावा, पृ० ११, फर्ग्युसन, पूर्व० जि० १, पृ० ५९, स्मिथ, ए हिस्टरी ऑफ फाइन आर्ट इन इण्डिया एण्ड सीलोन, पृ० २०, ५९-६२।

६१-इ०—गर्जमान, ईरान, पृ० १६५-६६, फ्रैंकफोर्ट, दि आर्ट एण्ड आर्किटेक्चर ऑफ दि एग्जेंट ओरिएण्ट, पृ० २१५-३२।

का निर्माण कराया। चीनी यात्रियों ने भारत में माना स्वामी पर स्तूप एवं बिहार के जहाँ उन्हें अशोक-निर्माणित बताया गया। दुर्भाग्यवश इनमें से कोई भी इस समय कम से कम अपने मूल रूप में निदरूपपूर्वक रूप नहीं कहा जा सकता। स्तूप-परवत में अशोकदत्त एक गुहा का पता चलता है। किन्तु यह दान आर्जीवियों को दिया गया था। इस गुहा की दीवारों पर चमकीला पालिश विद्यमान है। अशोक के स्तम्भों में भी यहाँ बिकनाई और चमक मिलती है। ये स्तम्भ वृत्ताकार हैं तथा पृथ्वी से बिना किसी आधार अथवा पीठिका के उद्भूत होकर ऊपर की ओर कुछ तनु हो जाते हैं। स्तम्भाष्ट के सामान्यतया तीन भाग हैं—मूल अधोमुख कमल के आकार का है, मध्य में अतल वर्तुल पट्टिका पर धर्मचक्र, हंस-श्रेणी, अश्व, वृषभ आदि निरूपित हैं, शिरोभाग में सिंह, अथवा गज अथवा वृषभ आदि की मूर्ति निर्मित है। उदाहरण के लिए सारनाथ के सिंहाष्ट, स्तम्भ के शीर्षभाग को मध्यपट्टिका पर चार धर्मचक्र और उनके अंतराल में गज, वृषभ, अश्व और सिंह तक्षित हैं तथा सर्वोपरि किसी समय चार सिंहों पर धर्मचक्र प्रतिष्ठित था। इस स्तम्भ में धर्मचक्र-प्रवर्तन का संकेत देखा कठिन नहीं है।^{१५} सिंह और गज शाक्यमूर्ति के प्रतीक हैं, हंस-श्रेणी विनोदजन का इंगित करती है। पृथु न केवल प्रसिद्ध अलंकरण है अपितु उसकी आध्यात्मिक व्यञ्जकता भी गंभीर एवं विविध है। अश्व, आदि को दिसायाचक्र भी माना जा सकता है।^{१६} अशोक के स्तम्भों में पशुओं का तक्षण निदोष रमणीय है। कदाचित् ही कला के किसी युग में इससे चारतर निरूपण मिले।

शृंगफाल—यह कहा गया है कि मौर्यराज बहुवध को मार कर स्वयं सम्राट् बनने में उसके ब्राह्मण सेनापति पुष्यमित्र शृंग ने मौर्यों की बीड़ धर्म के अनुकूल नीति से असन्तुष्ट ब्राह्मणों का नेतृत्व किया।^{१७} इस कल्पना को प्रमाणित करना कठिन है, किन्तु यह निस्सन्देह प्रतीत होता है कि पुष्यमित्र ब्राह्मणों के अनुकूल तथा बीड़ों के प्रतिकूल था। धनदेव के असाध्या-अभिलेख से पुष्यमित्र को दो बार अश्वमेध का यजन करने वाला बताया गया है।^{१८} मालविकाग्निमित्र से पुष्यमित्र का अश्वमेध-

६२-तु०—रोलन्ड, वही, पृ० ४५-४६।

६३-कोमेल, पूर्व०, पृ० ११, रोलन्ड, पूर्व०, पृ० ४९।

६४-तु०—एन० एन० घोष, हिंद पुष्यमित्र शृंग पत्तिकापट्ट दि बुद्धिस्त, पी० आइ० एच० सी० १९४३।

६५-एपिग्राफिया इण्डिका, जि० २०।

यजन समर्पित होता है। दूसरी ओर दिव्यावदान एवं तारानाथ ने पुष्पमित्र को बौद्ध विरोधी बताया है।^{१५} कहा गया है कि पुष्पमित्र ने सड़क के किनारे का निरक्षर किया। उसने पाटलिपुत्र में कुक्कुटाराम बिहार को तप्य करना चाहा, किन्तु द्वार पर सिंहनाथ से भयभीत हो गया। तथापि स्तूपों और बिहारों का नाश तथा भिक्षुओं का बंध करते हुए वह सेना के साथ शोकल तक गया।^{१६} यहाँ उसने यह घोषणा की कि प्रत्येक श्रमण के मस्तक के लिए वह १०० दीनार देगा। पुष्पमित्र को भूल कुमिश से पराजित बताया गया है। जो कदाचित् यवनों की ओर संकेत हो।^{१७} ये बौद्ध अनुश्रुतियाँ इस रूप से भले ही अविश्वस्य हों, उन्हें सर्वथा निराधार नहीं कहा जा सकता।

शुंगों की प्रतिकूलता से सड़क में उच्छिन्न नहीं हुआ, इसका एक प्रमाण भारहुत और सांची के स्तूप हैं।^{१८} शारम्यक स्तूप अण्डाकार तथा इष्टका-सज्जित होते थे। अण्ड के अग्रभाग में त्रिकोण और छत्र तथा मूलभाग में एक प्रदक्षिणापथ होता था। चारों ओर रक्षा के लिए वेदिका बना दी जाती थी जिसमें द्वार या तोरण होते थे। क्रमशः स्तूपों का आकार बढ़ता और ऊँचा होता गया तथा वेदिका और तोरण उभारे हुए उत्कीर्ण चित्रों से अलंकृत किये गये, जिनके विषय जातक अथवा बुद्ध की जीवनी से लिये गये हैं। भारहुत नामोद में है, किन्तु यहाँ का स्तूप सर्वथा उन्मूलित हो चुका है। उसकी वेदिका एवं तोरण अलंकृत थे एवं इनके शेष मुख्यतया इण्डियन म्यूजियम, कलकत्ता तथा प्रयाग संग्रहालय में संरक्षित हैं। पूर्वी तोरण पर एक अभिलेख के अनुसार, "सुगर्ग रजे रजो भागीपुत्रस विसदेवस पौत्रेण गौतिपुत्रस आगर-जुस पूतेण वाछिपुत्रेण धनभूतिन कारितं तोरणां सिलार्कमंतोच उपाय।"^{१९} शुंगों के राज्य में राजा भागीपुत्र विष्वदेव के पौत्र एवं गौतिपुत्र के पुत्र धनभूति ने तोरण का निर्माण कराया। वेदिका में प्राप्त एक अन्य अभिलेख धनभूति के पुत्र वधपाल का भी

६६-दिव्यावदान (सं० बंस) पृ० २८२, तारानाथ (अनु० शीफनर), पृ० ८१।

६७-तारानाथ के अनुसार मध्यदेश से जलन्धर तक, वहाँ।

६८-नु०—बागची, आई० एच० क्यू०, जि० २२।

६९-इ०—कनिहम, स्तूप ऑव भारहुत (१८७९), बडुआ और सिन्हा, भारहुत इन्सक्रिप्शन्स (१९२६), बडुआ, भारहुत (१९३४), मार्शल एण्ड फूले, दि मॉनुमेन्ट्स ऑव सांची, ३ जि० (१९४०)।

७०-डी० सी० सरकार, सेलेक्ट इन्सक्रिप्शन्स।

प्राप्त होता है।^{११} भारहुत के शिल्प में प्रस्तर-तक्षण काष्ठ-तक्षण के निकट है और आकृतियों का उकेरना इतना निपुण नहीं है कि उनकी औपादानिक-जड़ता जीवन्त भावमग्नता में सर्वथा विलीन हो जाय। तथापि यह पहला अवसर था कि बुद्ध और बोधिसत्त्व के चरित साधारण जनता के सम्मुख चित्रों की संवेगुगम भाषा में प्रत्यक्ष हो उठते। कथानिरूपण में अनेक घटनाओं को समान काल में प्रदर्शित करने की विधि अपनायी गयी है। दिग्भिन्नान के पयादृश्य निरूपण के स्थान पर एक प्रकार के 'समये' का अवलम्बन किया गया है जिसमें पृष्ठ-स्थित वस्तु ऊपर स्थित दिखायी जाती है।^{१२} बुद्ध भगवान् की रूप-काय का चित्रण न कर उसके स्थान पर विविध प्रतीकों का प्रयोग किया गया है। उदाहरण के लिए, बोधिवृक्ष एवं स्तूप कमशः सम्बोधि तथा निर्वाण को सूचित करते हैं। बुद्ध भगवान् ने अपने को मनुष्य, देवता, यक्ष, आदि सबसे विलक्षण 'बुद्धमात्र' बताया था।^{१३} उनका दर्शन भौतिक देह के सहारे न होकर धर्म के दर्शन से ही हो सकता है। धर्म ही बुद्ध की वास्तविक काय है।^{१४} परिनिर्वाण के अनन्तर रूपकाय नष्टही हो गयी एवं बुद्ध की स्थिति अनिर्वाच्य तथा अपरिभाष्य हो गयी। कदाचित् रूपकाय की अनुपयोगिता तथा धर्मसम वास्तविक बुद्ध की अप्रत्यक्षता के कारण भारहुत एवं अन्यत्र उनका वैहिक चित्रण न कर प्रतीकों का सहारा लिया गया है।

साँची प्राचीन विदिशा के निकट है जिसका अशोक के जीवन में गहरा सम्बन्ध प्रसिद्ध है। जहाँ अनेक स्तूपों के अवशेष प्राप्त होते हैं। स्तूप (संख्या, २) का शैलिक अलंकरण भारहुत के सदृश है और कदाचित् समकालीन रहा होगा। इन स्तूप में से तृतीय संगीति से सम्बद्ध अनेक प्रचारकों के नाम उपलब्ध हुए हैं। साँची के स्तूप (संख्या १) का प्रारम्भ कदाचित् अशोककालीन रहा हो, किन्तु उसे पीछे विवर्धित तथा प्रस्तर-मण्डित किया गया। इसकी बेरिका अनलंकृत है, किन्तु तोरण प्राचीन शिल्प की उत्कृष्ट कृतियों में परिगणनीय है। इन तोरणों का निर्माण अग्रेसरा परवर्ती है। दक्षिण तोरण में राजा श्री शातकर्ण के कारीगरों के अध्यक्ष वासिष्ठीपुत्र आनन्द का नाम अभिलिखित मिला है, जिससे इसके समय का कुछ

७१-जे० आर० ए० एस०, १९१८, पृ० १३८।

७२-इसे 'वैटिकल पर्सपेक्टिव' कहा गया है।

७३-अंगुत्तर (रो०), जि० २, पृ० ३८-३९।

७४-संपुत्त (रो०) जि० ३, पृ० १२०।

अनुमान किया जा सकता है।^{७५} इस तोरण का निर्माण विदिशा की एक दल्लकार-क्षेत्री ने किया था। अन्य तीन तोरण इसके अनतिचिर ही के स्थापित किये गये थे क्योंकि अयचूड के शिष्य बलमित्र का नाम दक्षिण एवं पश्चिम, दोनों तोरणों में अभिलिखित है।^{७६}

साँची के तोरणों में भारहुत की अपेक्षा कला का निश्चित विकास सूचित होता है। 'एकच चित्रण', विम्बेद का अवधारण प्रदर्शन, तथागत का प्रतीकात्मक उपस्थापन आदि भारहुत की कला के सामान्य लक्षण साँची में भी पड़ते हैं, किन्तु यहाँ रूप का उकेरना और गहना अधिक निपुण और परिष्कृत है। दृश्य की उभरी हुई विभिन्न सतहों में सामञ्जस्य है तथा 'ततोन्नति' का प्रौढ़ प्रदर्शन किया गया है। जनसंकुल दृश्यों को नयनगोचर करने की इस शिल्प में अद्भुत क्षमता है। प्राकृत जीवन का विविध और जीवन्त चित्रण होते हुए भी इसमें दृष्टि को अध्यात्म से समञ्जस एक प्रकार की शान्ति अथवा विश्राम की उपलब्धि होती है।^{७७} प्रकृति के साथ इसमें गहरी समवेदना है जो पौधों और पशुओं के आलेखन में उभर आती है। कुमार-स्वामी ने साँची के दूसरे स्तूप की कला को 'पौधों की घोंकी' कहा है और रवीन्द्र-नाथ ने साँची की कला में अभिव्यक्त भावना की तुलना कालिदास की कविता से गुंसायी है।^{७८}

भारहुत और साँची के स्तूपों में प्रकट इस मध्यभारतीय कला का उद्गम अशोककालीन मागधी कला में ही मानना चाहिए जिसका कि अधिकांश विलुप्त हो चुका है। यह स्मरणार्थ है कि भारहुत और साँची कौशाम्बी से विदिशा के मार्ग में पड़ते हैं। यह मध्यभारतीय कला की परम्परा दक्षिणापथ के शिल्प लिए पथ-प्रदर्शक हुई और इसका विकास पीछे अमरावती और अजन्ता में देखा जा सकता है। अमरावती में साँची की शान्ति का स्थान एक प्रकार की जीवन्त स्फूर्ति अथवा भावाकुलता ले लेती है जिसकी अभिव्यक्ति में कला की निपुणता पहले की अपेक्षा अधिक है। अजन्ता की चित्रकला भी इसी मूर्तिविधान की परम्परा का रूपान्तरित परिणाम एवं उत्कर्ष है जहाँ आध्यात्मिक शान्ति एवं सौलिक दक्षता, परमार्थ की

७५-पृ० एस० आइ० ए० आर० १९१३-१४, पृ० ४, तु०--चन्द, एम० ए० एस० आइ०, १।

७६-उत्कीर्ण-शिल्प की अनुवृत्ता इसमें सहायक है, मार्शल एण्ड फूडो, पूर्व०।

७७-प्राचीन साहित्य।

सूचना तथा जीवन की प्रेरणा, दोनों का चरम समन्वय है।^{१२} उत्तरापथ में स्तूप ऊँचे होकर बहुभूमिक शिखर से प्रतीत होने लगे तथा उकेरी हुई मूर्तियों का स्थान अधिकाधिक कौरी हुई मूर्तियों ने ले लिया। उत्कीर्ण मूर्तिशिल्प (रिलीफ स्कल्पचर) ने एक ओर चित्रकला का प्रेरणा दी, दूसरी ओर 'अनाश्रित' मूर्तियों के विधान को। किन्तु उत्तरापथ में बौद्ध कला के प्रसार का केन्द्र मथुरा को मानना चाहिए, न कि बिदिशा को।

सातवाहन-युग—गीर्वा साम्राज्य के पतन के अनन्तर दक्षिणापथ में कुछ समय तक सातवाहनों का प्राधान्य था। सातवाहनों को पुराणों में अन्धमृत्यु तथा अन्ध-जातीय कहा गया है तथा उनके अनुसार सृष्टि का नाम के अन्तिम काश्यप शासक की भार कर सिमुक (—शिशुक, सिन्धुक, आदि) ने सातवाहन वंश को स्थापित किया।^{१३} सातवाहनों के उद्गम के देश अथवा काल के विषय में प्रचुर विवाद है। ई० पू० प्रथम शताब्दी में सातवाहन अवश्य ही शक्तिशाली थे तथा ई० दूसरी शताब्दी तक घट-बढ़ के साथ उनकी शक्ति बढ़ी रही। शक क्षत्रपों के साथ उनका संपर्क विशेष रूप से उल्लेखनीय है। सातवाहन नरेश ब्राह्मण एवं ब्राह्मण धर्मावलम्बी थे, किन्तु उन्होंने तथा उनके विरोधी क्षत्रपों ने बौद्धों की ओर उदारता एवं दानशीलता का परिचय दिया। फलतः ई० पू० दूसरी शताब्दी से ई० दूसरी शताब्दी तक दक्षिणापथ में बौद्ध धर्म एवं कला का प्रचुर विकास सूचित होता है। भाजा, पितलसोरा, कौन्दाते, जुहर, बेडसा, नासिक, एवं काली में अनेक शिलोत्खात चैत्य एवं विहार उपलब्ध होते हैं। भट्टिप्रोल, अमरावती आदि स्थानों में स्तूप भी सद्गम का प्रसार दिखलाते हैं। पश्चिमी घाट की गुफाओं में भद्रवानीय, धर्मोत्तरीय, और महासाधिक सम्प्रदायों का प्रचार विदित होता है। दक्षिण पूर्व में चैत्यक, पूर्वशैल, अपरशैल आदि उत्तर-कालीन महासाधिकों के आवास थे।^{१४}

७८—मार्शल एण्ड फ्री, पृष्ठ ०।

७९—इ०—पॉजिटर, पुराण के टेक्स्ट्स ऑव दि डार्ईनेटिज ऑव दि कलि एज।

८०—अभिलेखों के लिए, इ०—लूबसे, लिस्ट ऑव बाह्य इन्सक्रिप्शन्स; तेनार, एपिग्राफिया इण्डिका, जि० ७, ८; सरकार, सेलेक्ट इन्सक्रिप्शन्स; वजेंस, ए० एस० एस० आइ०, जि० १०; चन्द, एपिग्राफिया इण्डिका, जि० १५; कोमल, एपिग्राफिया इण्डिका, जि० २०—; गुहावास्तु पर इ०—फर्गुसन एण्ड वजेंस, दि केव टेम्पल्स ऑव इण्डिया, (१८८०); पत्तो आदन, इण्डियन

शिलोत्खात वास्तु का प्रथम परिचय ब्रह्मोक्तकालीन मगध से प्राप्त होता है। सातवाहनों का सम्बन्ध विदिशा और उसकी कला से निश्चित है, कदाचित् मगध से साक्षात् सम्बन्ध भी था। वैज्ञानिक और व्यापारिक पथ-पद्धति के सहारे कला का प्रसार होना स्वाभाविक है। इसी क्रम से शिलोत्खात वास्तु का परिचय घाट में विकास मानना चाहिए। भाजा, पितलखोरा, कोन्दाने, अजन्ता (गुहा १०), एवं जून्नर की मुष्फाएँ प्राचीनतर हैं, वेडसा, नासिक और कार्ली की अपेक्षया परवर्ती। भाजा से कार्ली तक एक दीर्घ विकास देखा जा सकता है।

इस 'गुहा-वास्तु' का सामान्य वास्तु से भेद स्मरणीय है। भूमि पर निर्माण नीचे से ऊपर तथा समावेश के द्वारा होता है। इसी में स्थापत्य की शक्ति-सन्तुलन-सम्बन्धी वास्तविक समस्याएँ प्रकट होती हैं तथा अलंकरण की प्रेरणा की अध्यात्मिक एवं नैर्माणिक सम्भावनाओं पर आधारित करना पड़ता है। शिला-नक्षित वास्तु ऊपर से नीचे तथा अपहार के द्वारा सिद्ध होता है। इसकी निर्माण-विधि स्थापत्य के निकट कम है, उत्कीर्ण-माल्य के अधिक। इसी कारण इस शिल्प के निष्पादित आकारों में नैर्माणिक अनिवार्यता नहीं है। प्रारम्भ में इसमें दार्शनिक कृतियों एवं मूर्तों का अनुकरण किया गया, जिसने क्रमशः एक अधिक प्रास्तारिक एवं विशिष्ट आकार को जन्म दिया।

पूजाार्थक स्तूप को ही चैत्य कहते हैं। चैत्यगृहों का आकार सामान्यतः एक दीर्घ चतुरस्र गुहा का होता था, जिसमें सामने प्रवेश द्वार तथा दूसरे सिरे पर चैत्य रखते थे। गुहा का चैत्यान्त प्रायः अर्धपरिमण्डल बनाया जाता था।^(१) द्वार से स्तूप तक के मुख्य मध्य भाग के दोनों पाश्वर्कों में स्तम्भावलिनों से विभाजित दो वीथियाँ होती थीं जो स्तूप के पीछे मिल कर एक प्रदक्षिणापथ का निर्माण करती थीं।^(२) द्वार के ऊपर एक बृहद् गवाक्ष होता था जिसके अन्वर्थ आकार की 'घोड़े की नाल' से तुलना की गयी है।^(३) छत छाजनमुखा और कहीं कमानीदार बनायी जाती थी। चैत्यगृह, स्थान, वन्दन, आदि के लिए होते थे और उनके आकार का ईसाई गिरजों से अंशतः

ऑक्टोबर (ब्रिस्ट एण्ड हिन्दू पीरियड्स); फर्गुसन, हिस्टरी ऑव इण्डियन एण्ड ईस्टर्न आर्किटेक्चर जि० १।

८१—३०—ब्राउन, पूर्व०, प्लेट्स, १५ और १६ में चैत्यगृहों के मानचित्र।

८२—३०—वही, प्लेट २१ में चैत्यगवाक्ष के आकार का विकास।

८३—ग्रॉपिल्युम्।

साक्ष्य अद्भुत है। चैत्यगृह एक प्रकार का गर्भगृह था जहाँ उपासक अपेक्षाकृत अन्धकार में तथा उपास्य चैत्य गवाजगत स्तम्भों से आलोकित होता था। बिहार भिक्षुओं के आवास थे और उनका मानचित्र सिन्धुघाटी की सभ्यता के समय से परिचित साधारण भारतीय गृहों के मानचित्र के समान है—बीच के आंगन, उसके चारों ओर कोठरियाँ, सम्भव होने पर ऊपर और मंजिल, कमरों के जाने स्तम्भयुक्त अनुसन्तत बींबि, तथा आंगन के मध्य में एक या अधिक मण्डप, इस योजना के परिष्कार थे।

भाजा के चैत्यगृह की छत में लकड़ी की कहानियाँ देखी जा सकती हैं। अष्टाक्ष स्तम्भों को वहाँ लकड़ी के लम्बों की तरह कुछ तिरछा बनाया गया है मानो इससे उन्हें छत का दबाव सहाने में सहायता मिल रही हो। कौन्दा-ने में छत की कमानीनुमा सहतीरों का अनुकरण प्रदर्शित नहीं किया गया है और आकार बृहत्तर है। पितलखोरा में पार्श्वबींबियों की छत में शिला काट कर कमानियाँ बनायी गयी हैं। बेडसा में प्रवेश द्वार एक प्रकार के प्र-स्तम्भ आमुख^{८४} से मण्डित है। यहाँ के अष्टाक्ष स्तम्भ कलशमूल तथा पद्माग्र हैं जिनके शीर्षभाग में विविध शैलिक अलंकरण हैं। कार्ती का चैत्यगृह इस कला की सर्वोत्कृष्ट कृति है। यहाँ द्वार के आमुख में तिहास स्तम्भ हैं। गृहामूल विविध और समृद्धिपूर्वक अलंकृत हैं। गर्भगृह का आयाम १२४। विस्तार ४६'६", तथा उन्चाय ४५ फूट है। शिलोत्सात वास्तु में यह प्रमाणगत वैपुल्य अद्भुत है। मध्यबींब के दोनों ओर को स्तम्भश्रेणियों का शीर्षभाग मूर्ति-मण्डित है तथा इस कारण मानो एक उत्कीर्ण शिल्प का सतत प्रस्तार प्रस्तुत हो जाता है। गवाक्ष का आकार मनोहारी है तथा विपुल गर्भगृह में उससे अविष्ट आलोक मानो सन्ध्यालोक की सृष्टि करता है।

ई० पू० दूसरी शताब्दी से ई० तीसरी शताब्दी तक पूर्वी दक्षिणापथ के कृष्णा एवं गन्धर्व जिलों में बौद्ध धर्म की समृद्धि के अनेक प्रमाण उपलब्ध होते हैं। कृष्णा नदी के तट पर अमरावती और नागार्जुनिकोण्ड तथा अमरावती से कुछ दूर उत्तर की ओर जगमपेट एवं नागार्जुनिकोण्ड के निकट श्रीशैल (=श्रीपर्वत) बौद्ध धर्म के प्रधान-केन्द्र थे। सातवाहन नरेशों की सङ्घर्ष के प्रति अनुकूलता का ऊपर उल्लेख किया गया है। वासिष्ठीयुज श्री पुलमायी के समय का एक अभिलेख अमरावती में चैतिकीय निकाय के परिगृह में महाचैत्य की गता सूचित करता है। अमरावती

८४-ड०—सरकार, वि० सक्तेतसं और्व वि सातवाहनज इन लोअर डेकान;
सांगहर्स्ट, एम० ए० एस० आइ० ५४।

के इस महाचैत्य की रचना, विचर्चन एवं परिष्कार ई० पू० २री शती से ई० २री शती बीच में माने जाते हैं। चन्द्र महोदय ने इसी पुलुमावी को नागार्जुन का समकालीन सातवाहन राजा बताया है। इस प्रदेश में सातवाहनों के उत्तराधिकारी इक्ष्वाकु वंश के शासक थे।^{८५} नागार्जुनिकोण्ड में इनके अनेक अभिलेख प्राप्त हुए हैं। वासिष्ठी-पुत्र शान्तमूल प्रथम, वैदिक धर्म का समर्थक था, किन्तु माठरीपुत्र वीरपुरुष दत्त के शासन काल में सद्धर्म की समृद्धि हुई तथा जगन्नाथपेट एवं नागार्जुनिकोण्ड के महाचैत्यों की निर्मिति, संस्कार एवं वृद्धि सम्पन्न हुई। वीरपुरुषदत्त को एक राती 'वपिसिरिनिका' के एक अभिलेख में नागार्जुनिकोण्ड के महाचैत्य के निर्माण का पूरा होना तथा वहाँ जपरमहावनशैलीयों का केन्द्र होना सूचित होता है। अन्यत्र यहाँ महाशासक आचार्यों के लिए प्रदत्त विहार का उल्लेख है। वीरपुरुषदत्त के १४वें वर्ष का एक अभिलेख श्रोपर्वत में ताम्रपत्तियों के स्वविर आचार्यों के परिग्रह के लिए निर्मित एक चैत्यगृह का उल्लेख करता है। वहाँ गन्धार, कश्मीर, चीन, चिलात, लोसलि, अपरान्त, बंग, बनवासी, यवन (१), द्रविड (?), पल्लु (?), एवं ताम्रपत्तियोंद्वीप के प्रसादक स्वविरों (?) का उल्लेख है। जिस उपासिका बोधित्री ने इस चैत्यगृह को बनवाया था उसी के अन्य दातों में एक "सिहल-विहार" में बोधि-वृक्ष-प्रसाद का निर्माण भी था। अल्लुरु के एक भग्न स्तम्भ अभिलेख में पूर्वशैलीय आचार्यों का उल्लेख है। वीरपुरुष दत्त के पुत्र एहुवुल शान्तमूल के शासनकाल में बहुधृतीय आचार्यों के लिए महादेवी मट्टिदेवा ने नागार्जुनिकोण्ड में एक विहार स्थापित किया।

इक्ष्वाकुओं के अनन्तर बृहत्कलयनों एवं पल्लवों के समय में बौद्धों की यह समृद्धि क्षीण हो गयी। ७वीं शताब्दी में स्वानुच्चांग ने अन्ध्रापथ में विहारों और चैत्यों को बौरान पाया।^{८६} अमरावती का महाचैत्य अब सर्वथा नष्ट हो चुका है और उसके अवशेष अधिकतर मद्रास अथवा ब्रिटिश म्यूजियम में देखे जा सकते हैं। मूल स्तूप घंटाकार था जिसके जगन्नाथ में चौकोर हमिका तथा उसमें दो छत्र थे। मूलभाग के चारों ओर प्रदक्षिणापथ था जिसमें 'आमक-वलग्न'ों का संनिवेश था। स्तूप के चारों ओर वेदिका थी। न केवल यह वेदिका और प्रदक्षिणापथ अपितु स्तूप का

८५-दे० नीचे।

८६-३०—बर्जैत, बुधिस्ट स्तूपज आंव अमरावती एण्ड जगन्नाथपेट (ए० ए० ए० ए० आइ०, जि० १)।

अण्डभाग भी उत्कीर्ण-शिल्प से अलंकृत है। वैसे पहले कहा जा चुका है, इस शिल्प में विविधत इंसता जीवन के प्रति एक उत्साहमय भाव के साथ संघोषित है। बुद्ध भगवान् यहाँ रूपकाय के द्वारा भी चित्रित हैं, प्रतीकों के द्वारा भी, वो इन रूप के निर्माण की दीर्घ अवधि सूचित करता है। कम से कम एक और आन्ध्रदेश की कला का सातवाहनों के भूष के द्वारा बिदिशा से सम्बन्ध जोड़ना चाहिए। महासाधिकी के प्रभाव से चैत्यपूजा का यहाँ विशेष विस्तार हुआ तथा अनेक साध्यों से सूचित होता है कि सद्धर्म का महादान में महत्वपूर्ण स्थान्तर इसी प्रदेश और युग में सर्वप्रथम सम्पन्न हुआ।

अमरावती की कला में बुद्धमूर्ति का उपयोग तथा अन्यान्य द्गित मधुरा एवं गन्धार की कला का प्रभाव सूचित करते हैं। मध्यदेश को उत्तरापथ और विदेश से सम्बद्ध करने वाला मार्ग मधुरा से तक्षशिला और पुष्करावती होकर जाता था। इस युग में वाल्हीक, कपिसा, उद्दिष्यान, गन्धार, शाकल और कश्मीर नाना व्यापारिक, सैनिक और राजनीतिक गतिविधि से संसूचित थे तथा इस उत्तरापथ चक्र के साथ मध्यदेश के यातायात का मुख्य द्वार मधुरा थी। मधुरा, कश्मीर, गन्धार और उद्दिष्यान में विस्तृत सर्वोस्तिवाद इस विविध सम्पर्क-जाल की प्रतिबिम्बित करता है।

यवन-शासक—ई० पू० दूसरी और पहली शताब्दियों में अनेक यवन शासकों ने वाल्हीक से अग्रहर हो कर गन्धार और उत्तरापथ में शासन किया तथा उनमें से कुछ ने सद्धर्म के प्रति हृत्ति प्रदर्शित की।^{१४} मैनन्दर अथवा मिलिन्द का नाम सर्वप्रसिद्ध है जिसकी राजधानी शाकल एवं नागसैन के साथ संबाद का मिलिन्दपञ्चों में विवरण प्राप्त होता है। ऐसी अनुयुति है कि मैनन्दर ने सद्धर्म के लिए बहुत से बिहार एवं चैत्य बनवाये। उनकी कुछ मुद्राओं में चक्र का लक्षण उपलब्ध होता है तथा उनके लिए 'अग्नि' अर्थात् धार्मिक का शिक्क भी मिलता है।^{१५} प्लूटार्क के अनुसार मैनन्दर के निधन के अनन्तर उनके दण्डशोध के लिए उनके साम्राज्य के नगरों में जैसी ही होइ हुई जैसी स्वयं बुद्ध भगवान् के निधन के अनन्तर हुई थी।^{१६} आगाथोलेस नाम के यवन राजा की मुद्राओं में भी स्तूप एवं बोधिवृक्ष चित्रित हैं। स्रथा (स्टैटो) प्रथम के चाँदी के सिक्कों में उसे 'अग्नि' कहा गया है। अनेक यवनों

८७-इ०—मेमोरियल सिन्वैलिज, पृ० २०४ प्र०।

८८-सु०—आइ० एच० ब्यू०, जि० १४, पृ० २९३-३०८।

८९-सु०—सी० एच० आइ० जि० १, पृ० ५५१।

के द्वारा सद्धर्म के लिए दिये गये दानों का भी अभिलेखों में उल्लेख प्राप्त होता है। उदाहरण के लिए, इन्द्राग्निदत्त नाम के एक यवन ने नासिक में गुहा का उत्खनन करवाया था। जूसर में ईरिल के धर्मदान का उल्लेख मिलता है। स्वात से एक अभिलेख में मेरिदर्वे खेडदोर के द्वारा भास्वमुनि के देहावशेष की प्रतिष्ठा उल्लिखित है। उसी प्रदेश से खेडदोर दत्तियपुत्र के द्वारा एक तड़ाग के दान का उल्लेख प्राप्त होता है। इस प्रसंग में यह स्मरणीय है कि यवनों की सद्धर्म में रुचि अशोक के समय से विदित होती है। अशोक ने उनमें धर्मप्रचारक का उल्लेख किया है तथा अपने साम्राज्य में वैसे हुए उनके लाभ के लिए यवन भाषा और लिपि में अपनी 'धर्म प्रशस्ति' का प्रकाशन तक किया। मौद्गलीपुत्र तिप्प ने धर्मरक्षित नाम के यवन को प्रचार कार्य के लिए चुना।

गान्धार-कला—गन्धार यवनों का मुख्य केन्द्र था तथा वहाँ यवन-शिल्प और बौद्ध आदर्श के समन्वय से एक विशिष्ट कला का उद्गम हुआ जिसे 'गन्धार-कला' का नाम दिया गया है। "यवन-शिल्प" का अर्थ यहाँ हेलेनिस्टिक अथवा रोमन प्रभाव है। दुर्भाग्यवश गान्धार प्रतिमाओं का कालनिर्णय अनिवार्यतया विवाद-ग्रस्त है और अतएव वहाँ कुछ विद्वान् गान्धार-कला की उत्पत्ति प्रथम शती ई० पू० में मानते हैं कुछ अन्य उसे ई० प्रथम शताब्दी में रखते हैं। यह निस्सन्देह है कि इस कला के पौषकों में यवनों के स्थान पर शक और कुषाण ही प्रमुख प्रतीत होते हैं। गान्धार कला के विकास में यवन कारीगरों और कारीमरी का हाथ था न कि यवन शासकों का। पहले यह माना जाता था कि बुद्ध प्रतिमा की जन्म देने का श्रेय गन्धार-कला को ही है। किन्तु इस पर सन्देह प्रकट किया गया है और यह कहा गया है कि मयूरा में बुद्ध की प्रतिमा का आविर्भाव स्वतन्त्र रीति से और सम्भवतः गन्धार प्रतिमा के पूर्व हुआ। ई० पू० दूसरी और पहली शताब्दियों में सभी बौद्ध सम्प्रदायों में न्यूनाधिकतया बुद्धभक्ति का विकास हुआ। जिसरण-गमन तथा बुद्धानुस्मृति सर्वत्र प्रतिष्ठ थी। बुद्ध भगवान् के अनुस्मरण में उन्हें अंगविद्या में विदित महापुरुष-

१०—गान्धार-कला पर द्र०—सूक्ष्म, लार प्रेकोबुडीक डु गन्धार, वही, विभिन्न आँव बुद्धिस्ट आर्ट एण्ड अदर एजेज; गूनवेबेल, बुद्धिस्ट आर्ट इन इण्डिया; स्मिथ, ए हिस्टरी ऑव् फाइन आर्ट इन इण्डिया एण्ड सीलोन; बालहोकर, अलॉ इण्डियन स्कल्पचर, जि० २; लुइजोबल्बी, दि सिंधियन पीरियड; मार्शल, टैल्लला, जि० ६।

लक्ष्णों के अनुसार कल्पित करना स्वाभाविक था । इन लक्ष्णों के अनुसार ध्यान में तथागत की मानस प्रतिमा ही उनकी भौतिक प्रतिमा का पूर्वसिद्ध आदर्श था । महासाधकों में "अनास्त्व रूप" की कल्पना तथा तथागत की लोकोत्तरता से प्रेरित भक्ति के भाव ने बुद्ध प्रतिमा के उपयोग की सहायता की होगी तथा माहायानिक सिद्धान्तों और भावना के विकास ने इसका समर्थन किया होगा । वैलिक पक्ष में यह-प्रतिमा की परम्परा ने बौद्ध आदर्श को दृश्यरूप प्रदान करने में आवश्यक निर्माण-विधि के द्वारा उपकृत किया होगा ।^{११} एक बौद्ध परम्परा के अनुसार जब तथागत चार्यास्वर्ग लोक गये थे, अश्वमेध ने उनकी गौरीपंचन्दन की प्रतिमा बनवायी जो जो प्रथम बुद्ध-प्रतिमा थी । तथागत ने इसे भविष्य के लिए आदर्श बताया । यह प्रतिमा जेतवाहन विहार में बहुत दिन रही, (लेग, फार्मेट पृ० ५६-५७) । दिव्यावदान के अनुसार अशोक ने पिण्डालभारद्वाज से प्रतिमाविषयकी महापुरुषलक्षण पूछे । महावस्तु में अशोक की नागराज ने प्रतिमाविषयक विज्ञाना उत्ल्लिखित है । किन्तु ये सब परम्पराएँ श्रद्धेय नहीं प्रतीत होती ।

ई० पू० पहली शताब्दी में यवन शासकों का स्थान शक-गुल्लव शासकों ने ले लिया । इनमें मोग, वोनोनेस, स्पलहोर, स्पलपदम, अय, जललिष तथा गुदुल्लर के नाम उल्लेख्य हैं । इन शासकों की जाति, तिथि तथा परस्पर सम्बन्ध विवादग्रस्त हैं । तल्लशिला से प्राप्त ताम्रपट्ट अभिलेख महाराज मोग के शासनकाल में तक्षशिला के क्षत्रप लिखक के पुत्र महादानपति पतिक के द्वारा शाक्यमुनि के वरीर तथा संघाराम की स्थापना का उल्लेख करता है । मोग की एक मूर्ता के पृष्ठ में बुद्ध की मूर्ति उत्कीर्ण बतायी गयी है जो निस्संदेह नहीं है ।^{१२} स्पलहोर और स्पलपदम की मूर्ताओं में 'धम्मिय' कहा गया है किन्तु बद्ध सम्भवतः यवन 'दिकाइजोन' (ग्याथनील) का अनुवादमात्र है । गुदुल्लर को ईसाई प्रचारक टॉमस से परिचित मानना ही सही प्रतीत होता है । मूर्ताओं में उसे 'धम्मिय' और 'देवव्रत' कहा गया है तथा कुछ में त्रिशूलधारी शिव कदाचित् चित्रित हैं । तस्तेवाही प्रस्तर अभिलेख उनके शासन काल के २६वें वर्ष में एक अद्या-दान का उल्लेख करता है ।

मयूरा के शक क्षत्रियों की सद्धर्म में ठाँव वहाँ प्राप्त प्रसिद्ध त्रिहस्तम्भ अभिलेखों

११-ड०—कुमारस्वामी, हिस्टरी ऑव् इण्डियन एण्ड इन्डोनेशियन आर्ट, वही, फिगर ऑव् स्पाँच ऑर फिगर ऑव् चाँट ।

१२-ड०—डार्ने, दि योक्स इन बंकिट्ट्या एण्ड इण्डिया ।

से प्रकट होती है।^{१५} इसमें महाक्षत्रप राजुल की अश्वमहिषी तथा अन्य राजपरिवार का सर्वांस्तवादियों के लिए विविध दान उल्लिखित है जिसमें बूढ़-शरीर, स्तूप, मंगाराम, स्तम्भ एवं गृहाभिहार की स्थापना का विवरण है। इस अभिलेख में महासाधिका का नाम भी उल्लिखित है।

ई० पू० १३८ में हनू सम्राट् क सु-ति ने च-छियेन को अपने दूत के रूप में बेची के पास भेजा जो उस समय बंधु के उत्तरी तट पर बसे थे, किन्तु बान्हीक प्रदेश उनके अधीन था। च-छियेन के 'साहिया' के विवरण में बौद्ध धर्म के विषय में कुछ उल्लेख प्राप्त नहीं होता। तथापि यह स्मरणीय है कि चीनी हनू-इतिहास के अनुसार ई० पू० १२१ में ह्वुच-नु (=ह्वु) जाति के लोगों से चीनियों ने एक 'स्वर्ण-पुरुष' प्राप्त किया था। यह 'स्वर्ण-पुरुष' सम्भवतः बुद्ध की प्रतिमा रही होगी। ऐसी स्थिति में यह मानना उचित होगा कि प्वे-चि जाति भी उस समय अवश्य ही सद्धर्म से परिचित थी। ई० पू० २ में चीनी सम्राट् आइ ने प्वे-चि शासक के पास एक दूत भेजा जिसने वहाँ सद्धर्म का उपदेश सुना। प्वे-चि शासन ने चीनी सम्राट् के पास कुछ बौद्ध ग्रन्थ तथा बुद्ध के देहावशेष भेजे।^{१६} पहली शताब्दी ई० में कुषाण शासक कुजुल-सकस की सिक्कों में 'धर्म-स्थित' अथवा 'सत्य-धर्मस्थित' कहा गया है। उसका उत्तराधिकारी विम कर्पुका माहेस्वर था। सम्भवतः इसी के समय में तक्षशिला का राजत-पट्टिका-अभिलेख मानना चाहिए जिसमें अय के १३६ वें वर्ष का उल्लेख है। इसमें एक तरा-वासी के द्वारा तक्षशिला में अपने बोधिसत्वगृह में धातु-स्थापना निबिष्ट है। कल-वान का साम्रपट्ट-अभिलेख इससे दो वर्ष पूर्व का है और उसमें एक उपासक परिवार के द्वारा गृहस्वरूप में सर्वांस्तवादियों के परिग्रह के लिए 'शरीर' की स्थापना उल्लिखित है।

बौद्ध धर्म के प्रसिद्ध समर्थक कनिष्क के समय में कुषाण साम्राज्य मध्य एशिया से 'पूर्वी भारत' तक विस्तृत कहा गया है।^{१७} गांधार कला का यह स्वर्ण-काल था। राजकुल की सहायता ने बूढ़ और बोधिसत्त्वों की मूर्तियाँ प्रतिष्ठित करने में तथा स्तूप, चैत्य आदि के निर्माण में योग दिया। कनिष्क के ३२ वर्ष के सारनाथ बौद्ध-प्रतिमा-अभिलेख में वैपिटिक भिक्षु बल के द्वारा भगवत् चक्रम में बोधिसत्व और छत्र-

१३-३०—सरकार, सेलेक्ट इन्सक्रिप्शन्स।

१४-इलिषट, हिन्दुइज्म एण्ड बुद्धिज्म, जि० ३, पृ० २४५।

१५-चतुर्थ संगीति पर ३०—तीर्थे।

यष्टि की प्रतिष्ठा का उल्लेख मिलता है। इस अभिलेख में क्षत्रप वनस्पर एवं महा-क्षत्रप सरपल्लान की पुष्पवृद्धि अभीष्ट है। इसी भिक्षु बल ने थावस्ती में भी एक देव-धर्म प्रतिष्ठित किया था जो कि सर्वास्तिवादी आचार्यों के परिग्रह के लिए था। १८वें वर्ष के शाणिकपाल प्रस्तर अभिलेख में क्षत्रप वेसपसिकेदानपति दण्डतावक लल के द्वारा अनेक स्तूपों की स्थापना सूचित है। स्वयं कनिष्क ने माता चैत्यी और बिहारों को स्थापित किया। पुरुषपुर में उनका वनवाया महार्चन अत्यन्त प्रसिद्ध था और इसका विवरण फास्येन और स्वानच्चांग से प्राप्त होता है।^{१५} वैशाखर में शाह जी की डेरी में उत्खनन से 'कनिष्क बिहार' की सूचना प्राप्त होती है। इसमें 'नव-कर्मिकअगिसल' का नाम वन कारीगरी का योग प्रकट करता है। फास्येन के अनुसार यह स्तूप ४००' से अधिक ऊँचा था तथा उसके दोहरे स्तूपों से अधिक प्रभाव-शाली था। स्वान् च्चांग के अनुसार यह स्तूप पाँच भूमियों में निर्मित था और इसके शिखर में २५ मुनहरे मण्डल बने थे। स्तूप के पूर्वी मूल के सोपान के दक्षिण की ओर महार्चन की दो छोटी प्रतिवृत्तियाँ थीं तथा बुद्ध भगवान् की दो विद्याल मूर्तियाँ थीं। दक्षिणसोपान के निकट एक १६ फुट ऊँची भगवत् मूर्ति थी। दक्षिण पश्चिम की ओर एक १८ फुट ऊँची एक और मूर्ति थी। स्वान् च्चांग के भारत आने के कुछ पूर्व ही यह स्तूप जल कर नाष्ट हो गया था। इसके निकट ही कनिष्क ने एक-एक प्रसिद्ध विहार बनवाया था जो कि अनेक शिखर, भूमि, स्तम्भ आदि में मण्डित था। यह स्मरणीय है कि गन्धार में स्तूप का आकार मध्य भारतीय नहीं है। उसकी ऊँचाई बहुत बड़ गयी तथा उसके चौकोर मूल भाग का अनेक भूमियों में निर्माण होता था जिन पर आरोहण के लिए एक या अधिक सोपान श्रेणियाँ बनायी जाती थीं। किन्तु वैतिका और तोरण अप्रयुक्त हो गये थे। स्तूप स्वयं प्रभूत शिल्प-मण्डित होता था जिसका विषय अब जातकों से कम उद्भूत होता था, बुद्ध चरित्र से अधिक समस्त स्तूप एक-वर्ज-सा प्रतीत होता था।

गन्धार की बुद्ध प्रतिमा में लक्षण और भाव सदा एक-सा नहीं है। उदाहरण के लिए एक प्रसिद्ध प्रतिमा में शिररत्नक, दक्षिणावर्तकेश, उष्णीष ऊर्णा, पुष्पकर्णता तथा संघाटी की सुलवटे प्रदर्शित की गयी हैं।^{१६} इनमें शिररत्नक और संघाटी के आकुंचन

१६-फास्येन (अनु० जाइल्स) पृ० १३, स्वानच्चांग (अनु० बील) खि० २, पृ० १५१-१५४।

१७-ड्र०—फूजो, विगिनिग्स ऑब् बुधिस्ट आर्ट, प्लेट ११।

का निरूपण सबन कला से अनुकूल माने जाते हैं। मूर्ति का भाव "स्वन्नित्त, केशितः, स्वीमुखम सौम्यं" का है। सहरी बहलोल से लब्ध मूर्ति में बुद्ध की मुँछें दिखायी गयी हैं। गान्धार मूर्तियों में अनेक प्रकार की मुद्राएँ प्रदर्शित हैं—अनय, वरद, भूमिरपलं, ध्यान, धर्मचक्रप्रवर्तन। पीठ प्रायः पद्मासन अथवा सिंहासन होता है।

गन्धार में बुद्ध प्रतिमा का आविर्भाव कब हुआ, यह विवादास्पद है। टांग ने मोग की एक मुद्रा में बुद्ध मूर्ति को उत्कीर्ण माना है। किन्तु यह सन्दिग्ध है। लौरियान तगई अथवा ह्वतनगर से प्राप्त मूर्तियों में उल्लिखित अब्द अज्ञात है। यदि इनमें सिल्कूकिद अब्द माना जाय तो इन्हें ई० प्रथम शती में रचना होगा। तज-सिला की खदाई में प्राप्त साक्ष्य के आधार पर गान्धार-कला के उदगम के लिए ई० पू० प्रथम शती में अथ का समय अथवा ई० प्रथम शती में बिमकबुफिस का समय मुझाया गया है। कनिष्क के पूर्वे गान्धार बुद्ध प्रतिमा का निर्माण हो चुका था, यह निश्चित है।

मथुरा की बुद्ध प्रतिमा का गान्धार प्रतिमा से सम्बन्ध अवश्य था, किन्तु एक से दूसरी का जन्म हुआ, यह नहीं कहा जा सकता। मथुरा में प्राथम्य बुद्ध प्रतिमाएँ सामान्यतः दो प्रकार की हैं जिनमें एक का उदाहरण जेतवन्-विहार से प्राप्त मूर्ति है। दूसरी का मथुरा के कटरे के प्राप्त मूर्ति। इतका भेद गान्धार कला के प्रभाव से अथवा विकास भेद से समझाया गया है।

मीमें साम्राज्य पहला अखिल भारतीय साम्राज्य था एवं मौर्य सम्राट् अशोक की सहानुभूति सद्धर्म के अखिल भारतीय प्रसार में सहायक हुई ? कुषाण-साम्राज्य मध्यदेश से हिन्दुकुश के उस पार तक फैला हुआ था। उसकी अध्यक्षता में साम्राज्य-निक एवं जातीय संगम का अग्रसर होना अनिवार्य था और साथ ही गन्धार से मध्य एशिया में विस्तृत सैनिक एवं व्यापारिक पथ-पद्धति के सहारे सद्धर्म का क्रमशः सुदूर पूर्व तक प्रसार। इस प्रसंग में यह उल्लेखनीय है कि सिन्धु नदी को पार करने पर फाख्येन से वहाँ के लोगों ने यह प्रश्न किया था कि सद्धर्म पूर्व की ओर सर्वप्रथम कब प्रचारित हुआ। इसके उत्तर में फाख्येन ने कहा—“मैंने जब उन देशों के लोगों से यह प्रश्न किया तो उन सबने यह कहा कि उनके पास सद्धर्म प्राचीन परम्परा से प्राप्त हुआ है और मैत्रेय बोधिसत्व की प्रतिमा की स्थापना के उत्तरकाल में भारतीय भ्रमणों ने सिन्धु नदी पार कर विनय और सूत्र के ग्रंथों को वहाँ तक पहुँचाया। यह स्पष्टीय है कि प्रतिमा परिनिर्वाण के ३०० वर्ष पश्चात् स्थापित की गयी और अतएव इसे बाऊ यंस के पिन सम्राट् के समय से रचना चाहिए। इस विवरण के अनुसार इस पत्रना

में प्राची की ओर सड़म का सर्वप्रथम प्रचार मानता चाहिए । यदि मैत्रेय महापुरुष की प्रेरणा न होती तो सड़म को सुदूर प्रायन्त प्रदेशों तक कोन पहुँचाता ? इन प्रकार अद्भुत धर्मप्रचार का कारण केवल मनुष्य का यत्न नहीं हो सकता । इसीलिए इन सम्राट् मि के स्वप्न का भी उचित हेतु मानना चाहिए ।^{१८} चाऊ वंश के सम्राट् का उल्लेख फाशेन की ऐतिहासिक काल-गणना में अप्रवीणता प्रदर्शित करता है । किन्तु यह अनुश्रुति विचारणीय है कि परिनिर्वाण के ६०० वर्षों पश्चात् सड़म की प्राचीमात्रा प्रारम्भ हुई और इसके अभिष्ठाता मैत्रेय थे । मैत्रेय की उपर्युक्त प्रतिमा को फाशेन और श्वान-क्वांग ने 'दरेल' में देखा था । श्वान-क्वांग ने इसे १०० फुट ऊँचा, काष्ठनिर्मित तथा स्वर्णम बताया है । इसकी स्थापना अहंत् मध्यात्मिक ने की थी ।^{१९} यह स्मरणीय है कि मध्यात्मिक अशोककालीन धर्म-विस्तार में अग्रगण्य थे ।

गुप्तकाल—गुप्तकाल को बौद्धधर्म के प्रसार और कला का स्वर्णयुग कहा जा सकता है । उस समय मध्य-एशिया के अतिरिक्त, फाशेन ने उत्तराखण और मध्य-देश में बौद्ध धर्म की समृद्धि का उल्लेख किया है, जिसका पुरातत्त्वीय सामग्री से समर्थन होता है । बामियान में बौल-पार्श्वपर एक मील तक विहार और चैत्य उत्खान मिलते हैं । इस वास्तु-प्रस्तार के दोनों ओर बुद्ध की दो विशालकाम खड़ी मूर्तियाँ हैं, पूर्ब की ओर १२०' ऊँची और पश्चिम की ओर १७५' ऊँची । इन्हें ३री-४वीं शताब्दियों में रखा गया है । बामियान के गुहावास्तु में विविध परिमण्डल शिल्प प्राप्त होते हैं । यहाँ से मूर्तियाँ और भित्ति चित्र भी उपलब्ध हुए हैं । चित्रों में तीन शैलियाँ ज्ञातयी गयी हैं—सामानी, भारतीय और मध्य-एशियायी । भारतीय शैली अजन्ता की गुप्तकालीन चित्रकला में सादृश्य प्रकट करती है । कपिशा (आधुनिक बेराम) में पुरातत्त्वीय खोज ने कुषाणकालीन राजप्रासाद से देव-विदेव के स्थापार के अवशेष प्रकाशित किये हैं । जहाँ रोमन-साम्राज्य से आयात धातु की मूर्तियाँ, साम से काँच का सामान तथा चीन से 'लिकर' के दिब्बे मिले हैं । तीसरी-चौथी शताब्दी के मान्धार-शिल्प के पर्याप्त चित्र मिलते हैं । यहाँ से प्राप्त हाथी दाँत के उत्कीर्ण फलक उल्लेखनीय हैं । प्राचीन नगरहार जनपद के आधुनिक ह्व्वा नामक स्थान से १९२२ (?) की आंसीली पुरातत्त्वीय खोज में बहुत-सी अमूल्य शिल्पराशि प्राप्त हुई जिनमें से कुछ

१८—फाशेन (अनु० जाइल्स) पृ० १० ।

१९—श्वान-क्वांग (अनु० बौल), जि० २, पृ० १७७ ।

जलालाबाद में अफगानों के द्वारा नष्ट भी कर दी गयी । नगरहार की गान्धार कला में सुधा-प्रलेप (स्टुको) का महत्व था । यहाँ की मूर्तियों की तुलना 'गोथिक' मूर्तियों से की गयी है । इनमें वैयक्तिकता, भाव-जीवना तथा रोमन प्रभाव द्रष्टव्य है । कभी पुरुषपुर में ४००' ऊँचा कनिष्क स्तूप था जिससे अधिक समृद्ध और सुन्दर स्तूप फारसेन ने अपनी यात्रा में कहीं नहीं देखा था ।

फारसेन के अनुसार आर्यावर्त के सब राजा सद्धर्म में श्रद्धालु थे, जबकि वस्तुतः गुप्त नरेश 'परम भागवत' थे । स्पष्ट ही गुप्तों की धार्मिक नीति अत्युदार थी । फारसेन ने मध्यदेश के शासन और समाज की बहुत प्रशंसा की है । वहाँ के विहारों के विषय में उसका कहना है कि परिनिर्वाण के समय से विभिन्न राजा एवं यनी गृहपति भिक्षुओं के लिए विहारों को बनवा उनके लिए क्षेत्र, गृह, उद्यान एवं आराम आदि का दान करते रहे हैं । उस प्रकार दी हुई भूमि में रहने वाले लोग और पशु आदि भी इन विहारों के अधीन माने जाते थे । ये दानपत्र धातुमयी पट्टिका पर उत्कीर्ण होते थे और इनका पीढ़ी दर पीढ़ी राजाओं के द्वारा आदर किया जाता था (६०—लेग, फारसेन, पृ० ४३, तु०—जाइस, फारसेन, पृ० २१) ।

गुप्तकाल में मथुरा का कुषाणकालीन महत्व घटा नहीं था । यहाँ से शिल्प के अवशेषों की देखने से यह प्रकट होता है कि ५वीं और ७वीं शताब्दियों के मध्य में कला का जो स्वर्णयुग विदित है उसमें मथुरा की बौद्ध प्रतिमाओं का अपना भुर-क्षित स्थान है । गुप्तकालीन कला के परिष्कार और परिनिष्पन्न सौष्ठव की भूरि-भूरि प्रशंसा की गयी है । इसमें कोई सन्देह नहीं कि इस समय की बुद्ध प्रतिमा विश्वकला की चिरन्तन कृतियों में गिनी जायगी । सामान्यतः गुप्तकालीन बुद्ध-प्रतिमा में शीर्ष के प्रभावक में एक-केन्द्रिक वृत्तों में अलंकरण उत्कीर्ण होते हैं, केश साकत प्रदर्शित किये जाते हैं, ऊर्णा का प्रदर्शन नहीं होता, भौहों का आलेखन निराला है, नयन कुब्जमालाकार होते हैं, अंगुलियों का जालबद्ध निरूपण होता है, नख-शिल्प बारीक, मुद्राकृति शान्त और प्रसन्न, परिधान का तनु-भग्न रूप में अर्थात् 'मग्नाशुक' के रूप में निरूपण, तथा अनेक मूर्दाओं का प्रदर्शन किया जाता है । मध्यदेश में बुद्ध प्रतिमाओं के इस समय दो महत्वपूर्ण केन्द्र थे—मथुरा और सारनाथ । इन मूर्तियों में भग्नाशुक के निरूपण में शैलीभेद देखा जा सकता है । कुछ मूर्तियों में बन्ध का संकेत केवल उसके प्रान्त-निर्देश से होता है, कुछ में महीन रेखाओं से बन्ध की सलबटें प्रदर्शित की जाती हैं । पहली शैली का उदाहरण धर्मचक्र-प्रवर्तन मूर्दा में सारनाथ की प्रसिद्ध बुद्धमूर्ति है जिसे सब समय की उत्कृष्ट कलाकृतियों में रक्षना चाहिए । दूसरी शैली का उदा-

हरण सबुरा से प्राप्त बुद्ध की खड़ी मूर्ति है जिसमें अभयमुद्रा प्रदर्शित है और जो अब इण्डियन म्यूजियम, कलकत्ता, में रक्षित है।

स्वान-व्यांग ने अजन्ता के भित्तिचित्रों और गुहावासों का उल्लेख किया है, जिनका निर्माण कराने में अपरान्त के अर्हत अचल का भी हाथ था। अजन्ता की २९ गुफाओं में विभिन्न युगों के उत्कृष्ट विहार और चैत्य प्राप्त होते हैं। पहले इनमें से अधिकांश में भित्तिचित्र थे, किन्तु जब से ये गुफाएँ 'आविष्कृत' हुई हैं, हवा और रोसनी के प्रभाव से अधिकांश चित्र विनष्ट हो चुके हैं अथवा हों रहे हैं। अजन्ता की चित्रकला मध्यभारतीय उत्कीर्ण-चित्र की परम्परा का विकसित और परिष्कृत रूप है। यहाँ भी बुद्ध और बोधिसत्व के चरित अंकित हैं तथा निरुपण-विधि सदृश हैं क्योंकि समान आलेख्य प्रदेश में अनेक घटनाओं का चित्रण तथा आगे-पीछे की वस्तुओं का अवधारण रूप से नीचे-ऊपर दर्शन यहाँ भी पाया जाता है। भित्ति में 'चित्रों' का विभाजन प्रायः चित्रित व्यक्तियों के केन्द्र की ओर आभिमुख्य से सूचित होता है। पक्ष-पीछी के चित्रण में प्रकृति का प्रेम तथा जनसंकुल और उत्कलित जीवन की अभिव्यक्ति भी सांची का स्मरण दिलाती है। अजन्ता के चित्रों में नगर और अरण्य के विविध दृश्य एक आध्यात्मिक आशय से अनुप्राणित हैं। जीवन के प्रत्येक क्षेत्र और स्तर में बोधिसत्व के आदर्श का अनुसरण सम्भव है जिसके द्वारा बुद्धत्व की प्राप्ति अभीष्ट है। गुफा की दीवारों में चित्रित बोधिसत्व-लौला माना चैत्यान्त में प्रतिष्ठित बुद्ध की ओर प्रत्यक्ष संकेत है।

चित्रण के पहले गुफा की शिलामयी सतह पर गोबर, तुप, शिलाचूर्ण आदि का लेप किया जाता था। इसके ऊपर चूने का लेप होता था तथा आलेखन के पूर्व आलेख्य-भूमि को जल-क्षिप्त किया जाता था। गैरिक वर्ण में कपरेखा खींच कर काले रंग से उसका आवश्यक संशोधन किया जाता था। उन्मीलन में उपयुक्त रंग कुछ ही थे जिनमें लाल और नीला प्रधान थे। कहा गया है, "रेखां प्रशंसन्त्याचार्याः" आचार्य-गण रेखा के सहारे चित्र अंकित हैं। इस कसौटी पर अजन्ता के चित्र अपना सानी नहीं रखते। गुहाभित्ति की विपुल भूमि पर जिस निर्बाध, निश्चक और निर्दोष रूप से रेखाएँ खींची गयी हैं, और उनके सहारे सुस्माविभूत भावों की व्यञ्जना को गयी है, उसकी समुचित प्रशंसा अथवा वर्णन जतन्मय है। "गिरा अतपन, नयन विनु बानी"। यों तो एशिया की चित्रकला में सबसे रेखा का प्राधान्य है, किन्तु अजन्ता के रेखांकन में अपनी विशिष्टता है। फारसी चित्रों में रेखा मानों बारीक सजावट की रेखा है।

चीनी चित्रों में रेखा एक व्यंजक संकेतमात्र है। अजन्ता में रेखा मानों किसी महा-काव्य का छन्द है।

बौद्ध चित्रकला के लिए अजन्ता एक शाश्वत प्रेरणा थी। मध्यएशिया में यन्दाग डलिक, किजिल, मिरान, और तुन-ह्वन तक उसके प्रभाव का विस्तार आलक्ष्य है। यहाँ नहीं, जापान के प्रसिद्ध पद पर अभाव्यवसा विनष्ट भित्तिचित्रों तक अजन्ता की परम्परा देखी जा सकती थी।^{१००}

१००—अजन्ता पर ३०—रिचार्ड्स, पेडिंग्टन इन दि बुध्निस्ट केव टेम्पल्स ऑव अजंटा,
 जि० २, १८९६-७; लेडी हेरिपम, अजंटा क्रैस्कोक, १९१५; यकवानी,
 अजंटा, जि० ३, १९३१-४६।

अध्याय ५

हीनयान के सम्प्रदाय—स्वविरवाद

इतिहास और साहित्य—तीसरी संगीति के अन्तर—पालि परम्परा के अनुसार पाटलिपुत्र की संगीति में मौद्गलीपुत्र तिष्य के द्वारा निकायान्तरीय मतों का खण्डन कथावत्स में संगृहीत है। श्रीमती राइबडेविट्स का यह मत व्यक्तिगत है कि तमस्त कथावत्स की रचना एक समय की नहीं है^१। उस ग्रन्थ का प्रारम्भिक अंश सम्भवतः अशोककालीन है, किन्तु पीछे अन्य विप्रतिपत्तियों का निराकरण भी उसमें जुड़ कर ग्रन्थ का वर्तमान रूप सम्पन्न हुआ। बुद्गल-कथा ग्रन्थ में अपने प्रथम स्थान एवं भाषागत वैलक्षण्य के कारण प्राचीनतम प्रतीति होती है। एवं वालोपुत्रियों को स्वविरों का प्रधान विरोधी सूचित करती है। अन्यत्र कथावत्स में महासांघिक, सर्वास्तिवादी एवं काश्यपीय सिद्धान्तों का विशेष रूप से खण्डन मिलता है। निकायसंग्रह के अनुसार तृतीय संगीति में स्वविरों के प्रधान विरोधी महासांघिक थे^२। सर्वास्तिवादियों को भी स्वविरों के विरोध में अग्रणी कहा गया है^३। ज्ञानप्रस्थान के रचयिता काश्यापनीपुत्र का सर्वास्तिवादियों में वही स्थान है जो कि मौद्गलीपुत्र का स्वविरों में। सम्भवतः सर्वास्तिवादी अभिषम के विज्ञानपाद नाम के ग्रन्थ में जिस मौद्गल्यायन का उल्लेख है वह मौद्गलीपुत्र तिष्य ही हों। यह स्मरणीय है कि सर्वास्तिवादियों के अनुसार अशोक के धर्म-गुरु मौद्गलीपुत्र न होकर उपगुप्त थे जो कि मथुरा के संघ के प्रधान थे।

ऐसा प्रतीत होता है कि तृतीय संगीति के अन्तर संघ से अ-स्वविरवादी भिक्षुओं के निकाले जाने के कारण एवं अशोक तथा संघ के प्रत्यन्त प्रदेशों में एवं विदेश में धर्म-प्रचार के प्रयत्न के कारण बौद्ध-निकायों का स्थानान्तरण, प्रसार एवं बहुलीकरण हुआ। महासांघिक भिक्षु मगध से निष्कासित होकर द्वितीय महादेव की अध्यक्षता में

१-पाइन्स ऑब् कोन्ट्रोवर्सी, भूमिका।

२-तु०—वत्त, जॉर्ज मोनेस्टिक बुद्धिज्म, जि० २, पृ० २६८।

३-बारी, ले सेवत, पृ० ३३।

अन्ध्र-देश की ओर अग्रसर हुए। निकायसंग्रह के अनुसार तीसरी संगीति के अनन्तर महासांघिक भी शाखाओं में बँट गये—हेमवत, राजगिरिय, सिद्धत्वक, पुष्पसेल, अपर-सेल, वाजिरिय, बेतुल्लक, अन्धक, अज्ज-महासंघिक। सर्वास्तिवादी मधुरा से उत्तरा-धम, विशेषतः कर्दमौर की ओर अग्रसर हुए। सञ्ज्ञान्तिक अथवा मध्मान्तिक के द्वारा इस समय कश्मीर में सद्धर्म का प्रचार अनेक आकारों से विदित होता है। धर्मगुप्त और काश्यपीय निकायों की उद्दिष्टिमान और गन्धार में स्थापना हुई। हिमवत् प्रदेश में ही कदाचित् काश्यपीयों से सम्बद्ध हेमवतों का प्रचार हुआ। अवन्ति और विदिशा से दक्षिण-पश्चिम की ओर बाल्मीपुत्रीय, महीसासक और स्थविरों का प्रसार हुआ।

पालि साहित्य और भाषा—थेरवादी साहित्य पालि में निबद्ध है और इसका यह विशेष महत्त्व है कि किसी भी अन्य बौद्ध सम्प्रदाय का साहित्य इतने प्राचीन और सर्वांग-सम्पूर्ण रूप से मूल भारतीय भाषा में उपलब्ध नहीं है। उसी कारण अनेक विद्वान् पालि साहित्य को ही प्रचीनतम एवं प्रामाणिकतम बौद्ध साहित्य स्वीकार करते हैं। अन्य सम्प्रदायों के प्राचीन साहित्य के चीनी अथवा तिब्बती अनुवाद बहुत उपयोगी होते हुए भी यह निर्विवाद है कि उनके मूल के अधिकांश का नाश हो जाने के कारण पालि-साहित्य से ही प्राचीन सद्धर्म का सबसे पूर्ण और प्रामाणिक विवरण प्राप्त हो सकता है। अनिघमें को छोड़ कर पालित्रिपिटक का अधिकांश सैहलक साम्प्रदायिकता से अधिकृत है।

वस्तुतः पालि शब्द के अर्थ 'पवित्र', 'पाठ', अथवा 'मूल ग्रन्थ या सन्दर्भ, होते हैं। इसी कारण आजकल जिस भाषा में इन मूल ग्रन्थों की रचना है उसे भी पालि-भाषा कहा जाता है, एवं वही अर्थ आजकल सुप्रचलित हो गया है। यह भाषा मध्य-भारतीय उद्गम की एक प्राचीन प्राकृत है जिसने परिष्कृत साहित्यिक रूप धारण कर लिया है। यह अवश्य स्मरणीय है कि उपलब्ध पालि त्रिपिटक की भाषा सर्वत्र एकरस नहीं है। उसमें विभिन्न काल और प्रदेशों के चिह्न मिलते हैं, किन्तु पालि के वैकासिक

४-दे०—ऊपर।

५-अंकाक से पालि-त्रिपिटक स्पामी लिपि में १८९४ में प्रकाशित हुआ था।

सिंहली, बर्मी, रोमन और नागरी लिपियों में भी त्रिपिटक के गूनाधिक अंश प्रकाशित हुए हैं। सामान्य विवरण के लिए द्र०—विन्टरनिस्त, पूर्व०, जि०

२; बी० सी० लॉ, हिन्दू जोब् पालि लिटरेचर; पाण्डे, ऑरिजिन्स ऑव बुद्धिज्म।

६-विषय विवाद-वस्तु है—द्र०—ऑरिजिन्स ऑव बुद्धिज्म, पृ० ५७३-७४।

स्तरों का एवं प्रादेशिक प्रभावों का घमण्ड सूक्ष्म विवेचन अभी तक नहीं हो पाया है। बौद्धधर्म के अनुसार पालि वास्तव में मागधी है। बौद्ध भगवान् ने अवश्य मागधी में देशना की, किन्तु पालि को मागधी नहीं माना जा सकता क्योंकि उसमें मागधी के प्रसिद्ध लक्षण उपलब्ध नहीं होते—‘र’ के स्थान पर ‘ल’, एवं ‘ख’ के स्थान पर ‘झ’ रखने की प्रवृत्ति, तथा अकारान्त पुल्लिङ्ग एवं नपुंसक-लिङ्ग के एक वचन की प्रथमा विभक्ति में ‘ए’ का प्रयोग। इस प्रसंग में यह स्मरणीय है कि बौद्ध भगवान् ने अपने शिष्यों को यह अनुमति दी थी कि वे उनके उपदेशों को अपनी-अपनी बोली में याद रखें। अतएव मूल देशना मागधी में होती हुए भी मागधी के संरक्षण का विशेष प्रयत्न न किया गया तो आवश्यक नहीं है।

सिंहल में पालि-त्रिपिटक महेन्द्र लामे थे। वे बिदिशा के निवासी थे और वहाँ से पश्चिमी तट के मार्ग से कदाचित् सिंहल पहुँचे। अतएव यह स्वाभाविक है कि वे अपने प्रदेश में प्रचलित विपिटक लामे हों एवं उसी प्रदेश की बोली में वह निबद्ध हो। पालि की तुलना खानदेहे के अभिलेख की भाषा से की गयी है एवं अशोक की गिरगार में उपलब्ध धर्म-लिपियों से भी उसका सादृश्य बताया गया है। एक प्राचीन परम्परा के अनुसार स्वविरचादी पिटक पैशाची में था। यह पैशाची कदाचित् उत्तरपश्चिम की भाषा न होकर मध्य-भारत की थी, जिसमें कि कालान्तर में गुप्ताध्य ने बृहत्कथा की रचना की। ये सब प्रकट सादृश्य एवं अनुवृत्तियाँ पालि को मध्य-भारतीय सिद्ध करती हैं। स्वविरवाद के प्रसार की दिशा का स्मरण करने से यही सम्भावना दृढ़तर होती है कि पालि बिदिशा और अवन्ति के प्रदेश की बोली रही होगी।

पालि-त्रिपिटक—जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है, बौद्ध परम्परा के अनुसार धर्म और विनय का संग्रह पहली संगीति में हुआ था एवं अभिधर्म का अन्तिम ग्रन्थ कदा-चरं तृतीय संगीति में रचा गया। अभिधर्म को बौद्धकचन नहीं माना जा सकता और यह प्रायः सर्व-सम्मत है कि विभिन्न उपलब्ध अभिधर्मों की—जिनमें कर्वालिवादी एवं शेरवादी अभिधर्म प्रधान हैं—तुलना करने पर उनकी निकाय-भेद से उत्तरकालीनता एवं साम्प्रदायिकता स्पष्ट हो जाती है। विनय और सूत्र पिटकों की विभिन्न साम्प्रदायिक प्रतिषों के उपलब्ध तुलनीय अंशों की आलोचना से यह प्रतीत होता है कि वे कितनी अभिन्न मूल पर आधारित रहे होंगे। इन साम्प्रदायिक प्रतिषों में प्रधान भेद प्रायः

७—“सकाय निश्चिन्ता”—सुलक्षण (ऊपर उद्धृत), यहाँ “ब” का संकेत श्रोताओं की ओर मानना ही ठीक है।

वस्तुगत न होकर संग्रह, क्रम एवं विस्तार के विषय में है। सूत्रपिटक के बृहत्-निकाय अथवा क्षुद्रकागम की स्थिति इस प्रसंग में निराधी है। इसके अन्वन्तर अनेक ग्रन्थ संगृहीत हैं और अपने वर्तमान रूप में इस संग्रह को साम्प्रदायिक कहना होना, यद्यपि इसके अन्तर्गत अनेक प्राचीन और सर्व-निकाय-सम्मत सन्दर्भों की सत्ता निर्विवाद है।

ईसापूर्व दूसरी शताब्दी के अभिलेखों में पेटको, मुत्तान्तिक, पञ्चनेकायिक आदि पदों के उपलब्ध होने से पिटकों की प्राचीनता द्योतित होती है। अशोक के द्वारा निर्दिष्ट धर्म-पर्याय प्रसूत त्रिपिटक के ही भाग प्रतीत होते हैं और यह भी उनकी प्राचीनता एवं प्रामाणिकता का समर्थक है। त्रिपिटक में अशोक के नाम का अनुल्लेख भी इस प्रसंग में स्मरणीय है। अशोक के समय तक कम-से-कम त्रिपिटक एवं सूत्रपिटक के चार-निकायों तथा पाँचवें निकाय के अनेक अंशों की रचना हो चुकी थी। अभियम का कितना भाग उस साहित्य के अन्तर्गत था जिसे अशोक के समय में महेंद्र सिंहल ले गये, यह कहना कठिन है। भारत और साम्प्रदायिकों का सम्बन्ध उन दिनों और पीछे बराबर बना हुआ था। अतएव यह सम्भव है कि कुछ धर्म-ग्रन्थ अशोक के बाद दक्षिण-भारत से भी सिंहल पहुँचे हों। इस कल्पना के समर्थन के लिए साक्षात् प्रमाण बहुत नहीं हैं तथापि कुछ संकेत प्राप्त होते हैं। कथावस्तु की अट्ठकथा के अनुसार कथावस्तु में 'अन्धकों' के एवं उनकी दाखाओं के अनेक मत उल्लिखित हैं। ये मत, विशेषतः 'वैतुल्यकों' के, अशोक से उत्तरकालीन हैं एवं दक्षिण-भारतीय हैं। दक्षिणभारत से सिंहल का सम्बन्ध अनेक उल्लेखों से विदित है। इस प्रकार यह प्रति-पादित करना स्वयंसे बिदूर न होगा कि वर्तमान पालि त्रिपिटक का अधिकांश अशोक से पूर्वकालीन है। सम्भवतः अभियम के कुछ अंग, विशेषतः कथावस्तु अशोक के परवर्ती हों। ई० पू० पहली शताब्दी में समस्त त्रिपिटक सिंहल में बट्टनामणि के साधन-काल में लिखा गया था। परम्परा के अनुसार अट्ठकथा भी इसी समय लिखित हुई। बट्टनामणि की अट्ठकथाओं से अनुमेय है कि इन पुरानी अट्ठकथाओं में बट्टकालीन भारत के सम्बन्ध में कितनी सूक्ष्म जानकारी थी। अतः उन अट्ठकथाओं को भी त्रिपिटक के साथ समानोत्तर व्याख्या की परम्परा पर आधारित मानना होगा।

बेरवादी मत के अनुसार बृह-वचन तीन पिटकों में, पाँच निकायों में, नव अंगों में, अथवा बीरसी द्वार धर्मस्कन्धों में संगृहीत है। तीन पिटक प्रसिद्ध हैं—विनय-

पिटक, सुत्तन्त-पिटक एवं अभिषम्मपिटक। पिटक शब्द के अर्थ 'पर्याप्ति' एवं 'भाजन' किये गये हैं।

'पर्याप्ति' (पर्याप्ति) शब्द के अर्थ सामर्थ्य अथवा शिक्षा अभिप्रेत है। भाजन अथवा पात्र के अर्थ में पिटक शब्द का प्रयोग सुविदित है एवं कदाचित् पिटक शब्द का प्रयोग प्रारम्भ में राशीकृत शिक्षा के अनुप्रदाय को सूचित करने के लिए हुआ। जैसे बाहकों की परम्परा में पिटकों में राशीकृत उल्कात मृत्तिका आदि का अनुप्रदाय होता है, ऐसे ही शिक्षा का भी विभिन्न सुत्तन्तिक, विनयधर एवं मातिकाधर स्वकिरीं की गुरु-शिष्य परम्परा के द्वारा विभिन्न राशियों अथवा पिटकों में अनुप्रदाय होता रहा है।

इन तीन पिटकों की कथा: आज्ञा, व्यवहार एवं परमार्थ की देसना; यथापराध, यथातलोम एवं यथाधर्म शासन, तथा संवरासवर, दृष्टिविनिवेष्टन, एवं नामरूप-परिच्छेद की कथा कहा गया है। वित्तपिटक में अपराधों का शासन है, आज्ञा का बाहुल्य है, एवं संवरासवरकी कथा है। सुत्तन्त-पिटक में व्यवहार की देसना है, अनेक मत्तों की चित्तप्रकृति एवं प्रवृत्ति के अनुरूप (अनुशम) शासन है, तथा बासठ दृष्टियों के खंडन की कथा है। अभिषम्मपिटक में परमार्थ देसना है, अहं एवं मम में जमिनिवेश करने वाले जीव के स्थान पर धर्मपूज-भाव का शासन है तथा नाम-रूप को परिभाषित किया गया है। विनयपिटक की शिक्षा अधिशीलशिक्षा है, सुत्तन्तपिटक की अधिचित्त शिक्षा एवं अभिषम्मपिटक की अधिव्रज शिक्षा है। विनयपिटक के परिशीलन से व्यक्तिकम-ग्रहाण होता है, सुत्तन्त-पिटक से पर्ववस्थान-ग्रहाण, अभिषम्मपिटक से अनुशयग्रहाण।

वित्त और सुत्तपिटक—विनयपिटक का सामान्य विवरण ऊपर दिया जा चुका है। यह उल्लेखनीय है कि पालि वित्त में प्रातिमोक्ष सूत्र अलग से नहीं रखे गये हैं, किन्तु विभंग के अन्तर्गत रूप में ही प्रस्तुत किये गये हैं। सम्पूर्ण विभंग को, जिसमें भिक्षु-प्रातिमोक्ष सूत्र का एवं भिक्षुणी-प्रातिमोक्ष-सूत्र का प्राचीन व्याख्यान है, दो विभागों में बाँट दिया गया है जिन्हें पाराजिक एवं पाचित्तिय की आख्या दी गयी है।

९-२०,—पिटकं पिटकत्थविद् परिपत्तिभाजनत्पतो आहु ।

तेन समोधानेत्वा तपो पि विनयादयो बोध्या ॥

(अट्ठसालिनी, पृ० १८)

१०-२०—अट्ठसालिनी, पृ० १८ प्र० ।

संबंध में महावग्ग एवं चुल्लवग्ग के दो विभाग संगृहीत हैं। सम्बोधि के समनन्तर बुद्धचर्या के विवरण से महावग्ग का प्रारम्भ होता है एवं राजगृह में शारिपुत्र-मौद्गल्यायन की प्रश्रज्या तक बुद्ध के जीवनचरित्र का निरूपण कर उसमें प्रश्रज्या, उपसम्पदा आदि के लिए अपेक्षित सामान्य नियमों का वर्णन है। विन परिस्थितियों में नियम बनाने की आवश्यकता हुई, उनका कथा के रूप में हर बार उल्लेख किया गया है। चुल्लवग्ग के अन्त में बुद्ध की जीवनी का कोई अंश नहीं है और पहली संगीति का विवरण असम्बद्ध परिघाटवत् जोड़ दिया गया है। संबंध के अतिरिक्त पालि वितयपिटक में परिवार नाम से एक और भाग है। यह भाग स्पष्ट ही बहुत बाद की कृति है।

पालि मुत्तन्तपिटक पाँच निकायों में विभक्त है—दीघनिकाय, मज्झिमनिकाय, संयुक्तनिकाय, अंगुत्तरनिकाय एवं खुदकनिकाय। दीघनिकाय में तीन वर्गों में ब्रह्मजाल आदि चौतिस मुत्तन्तों का संग्रह है। परम्परा के अनुसार दीघनिकाय का नाम उसके अन्तर्गत सूत्रों के प्रमाणदैर्घ्य के कारण है। चीनी भाषा में उपलब्ध दीर्घांगम में कुल तीस सूत्र हैं, जिनमें से छः पालि दीघनिकाय में कम-से-कम उन्हीं नामों से उपलब्ध नहीं होते हैं^{११}। ऐसे ही, दीघनिकाय के दस मुत्तन्त दीर्घांगम में उपलब्ध नहीं होते। इनमें से कुछ आगमन्तर अथवा निकायान्तर में मिलते हैं, जिससे यह सूचित होता है कि विभिन्न सम्प्रदायों में सूत्रान्तों का समान रूप से राशीकरण नहीं हुआ। मज्झिम-निकाय एवं मध्यमागम, संयुक्तनिकाय एवं संयुक्त-आगम को तुलना से भी यह निष्कर्ष समझित होता है। सूत्रों का कम भी इन सम्प्रदायों में बहुत विभेद प्रकट करता है। फ्रांकि महादेव ने पालि दीघनिकाय में ब्रह्मजाल मुत्तन्त के अठवर्ती होने के कारण उसके कम को अधिक प्रामाणिक कहा है और यह मुजाव युक्तियुक्त प्रतीत होता है। पालि दीघनिकाय के दूसरे एवं तीसरे भाग पहले की अपेक्षा साधारणतः परवर्ती सूत्रान्तों को प्रस्तुत करते हैं, किन्तु यह नहीं समझना चाहिए कि दीघनिकाय के पहले दस मुत्तन्त सम्पूर्णतः बाद के बीस मुत्तन्तों से प्राचीन हैं। मुत्तन्तों में अनेक स्थलों पर अनेक स्तर संगृहीत हैं। उदाहरण के लिए महापरि-निब्बान मुत्तन्त में बहुत प्राचीन सामग्री के साथ-साथ बहुत बाद तक संयोजित सामग्री उपलब्ध होती है। ब्रह्मजाल-मुत्तन्त में प्राचीन

११—चीनी त्रिपिटक पर ३०—मज्झिमो, कंडेल्लोग; ; सी० अकानुमा, कम्पेरेटिव कंडे-
लोग आंव् दि चाइतोक् आगमज् एण्ड दि पालि (टोकियो १९५८);
आनेसाकि, जे० आर० ए० एस०, १९०१, पृ० ८९५ प्र०। पालि निकायों
का विस्तृत आलोचन ३०—ओरिजिन्स आंव् बुद्धिज्म, भाग १।

सामग्री का अपेक्षाकृत उत्तरकालीन विवरण प्रस्तुत है। सामञ्जस्यकलमुत्तल अवश्य बहुत प्राचीन प्रतीत होता है।

मध्यमनिकाय में मध्यम प्रमाण के एक सौ सावन सूत्रों का पन्द्रह वर्गों में संग्रह किया गया है। स्पष्ट ही इस प्रकार का वर्गीकरण उत्तरकालीन है। चीनी मध्यमागम की तुलना में भी सूत्रों के कम और संग्रह की प्रामाणिकता पर सन्देह उत्पन्न होता है। अन्तिम पण्णान में अपेक्षाकृत उत्तरकालीन सूत्रों का संग्रह प्रतीत होता है। अपेक्षाकृत प्राचीन सूत्रों में निम्नांकित सूत्रों का निर्देश किया जा सकता है—

सूत्र संख्या ७, १७, २४, २९, २६, ६१, ६३, ७१, १०८, १४०, १४४, १५२।

संयुक्तनिकाय में, परम्परा के अनुसार, ७७६२ सूत्रों का पाँच वर्गों में संग्रह किया गया है। पहला वर्ग सगांधवग्ग, दूसरा निदानवग्ग, तीसरा खंधवग्ग, चौथा सर्वायतनवग्ग एवं पाँचवां महावग्ग है। चीनी भाषा में संयुक्तागम के तीन भेद उपलब्ध होते हैं, जिनमें कम एवं वस्तु के संग्रह में अपेक्षाकृत अधिक वैविध्य प्रकट होता है। संयुक्तनिकाय के कुछ सूत्रों में अत्यन्त प्राचीन संदर्भ संरक्षित हैं, किन्तु अधिकतर में सूत्रीकरण एवं परिमाणन की परवर्ती शैली का प्राधान्य है। अंगुत्तरनिकाय में प्राचीन अनुश्रुति के अनुसार ९५५७ सूत्रों का संग्रह है। वस्तुतः अंगुत्तर में २३४४ सूत्रों से अधिक उपलब्ध नहीं होते। ये सूत्र १६० वर्गों में विभक्त हैं। इन वर्गों का ग्यारह निपातों में संग्रह किया गया है। इन निपातों में सूत्रों को इस प्रकार से रखा गया है कि उनमें वर्ण्य वस्तु की संख्या में एकोत्तर वृद्धि का क्रम प्रदर्शित हो। इसी कारण सप्तम संग्रह का नाम अंगुत्तरनिकाय अथवा एकोत्तरागम पड़ा। ग्यारहवाँ निपात स्पष्टतः अप्रामाणिक है। इस प्रसंग में अभिधर्मकोश-व्याख्या की यह उक्ति स्मरणीय है—

‘तथाहि एकोत्तरिकागम आसत्ताद् धर्मे-निर्देश आसीदिदानीं तु आदशकाद् दृश्यत इति ॥’

सुद्धनिकाय के सम्बन्ध में बुद्धघोष का कहना है कि चार निकायों को छोड़कर लोथ बुद्ध-वचन—विमलपिटक और अभियम्मपिटक तथा सुद्धकाण्ड आदि पन्द्रह ग्रन्थ—सब सुद्धनिकाय हैं—

किन्तु प्रायः सुद्धनिकाय शब्द से सुद्धकाण्ड आदि सन्दर्भ ही सूचित होते हैं। इनके नाम इस प्रकार हैं—सुद्धकाण्ड, धम्मपद, उदान, इतिवृत्तक, मुत्तनिपात, विमानवज्जु, पेत्तवाज्जु, चर्याया, धेरीनाया, जातक, निहेस, पटिसम्भिसा, अपदान, बुद्धवत्त एवं चरियापिटक। इनमें से अनेक ग्रन्थ संस्कृत में भी उपलब्ध थे। चीनी विपिटक में धम्मपद के चार अनुवाक प्राप्त होते हैं। धम्मपद एक विविध और प्रकीर्ण संग्रह प्रतीत

होता है। इस प्रकार के वैराग्यपरक पद शान्तिपर्यं तथा सुयमोहन आदि में भी उपलब्ध होते हैं। उदान में पञ्चमय उदानों की अपेक्षा कथार्ण परवर्ती लगती है। इतिवृत्तक में ११२ सूच चार निपातों में संगृहीत हैं। चतु-निपात का इतिवृत्तक के बीनी अनुवाद में अभाव है। पहले दो निपात एवं तीसरे के पूर्वार्ध में अपेक्षाकृत प्राचीन गुणों का संग्रह है। सुत-निपात अत्यन्त महत्वपूर्ण एवं प्राचीन सन्दर्भ है, विशेषतः इसके पारायण और अट्ठकवचन।

विमानवत्तु और पेतवत्तु स्पष्ट ही परवर्ती ग्रन्थ है। विमानवत्तु में देवलोक के प्रासादों की सहिता वर्णित है। इसमें सात वर्गों में तिरामी (८३) कथार्ण दी हुई है। पेतवत्तु में चार वर्गों में ५१ कथार्ण हैं जिनमें कि अपुण्यमात्रा प्रेतों के दुःख का विवरण है। खेरगाथा एवं खेरीगाथा में भिक्षुओं और भिक्षुणियों की निर्मित गाथाएँ संगृहीत हैं। ये दोनों संग्रह एक प्रकार के प्राचीन काव्यसंग्रह हैं। खेरगाथा में बाह्य प्रकृति के सौन्दर्य की और भी दृष्टि उन्मीलित है। खेरगाथाएँ १२७९ हैं एवं खेरीगाथाएँ ५२२। जातक में में भी पद्य संग्रह है जिसमें कि प्रत्येक गाथा के साथ किसी जातक-कथा का आक्षेप अनोपलब्ध है। इन मध्यमय कथाओं का इस समय केवल जातक-वृत्तवर्णना नाम की जातकों की टीका से ही पता चलता है। ये कथार्ण बुद्ध के पूर्व-जन्मों से सम्बन्ध रखती हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि बहुधा नाना प्रचलित कथाओं को परिवर्तित कर एवं सद्बोध के उपयोगी बनाकर इस संग्रह में रख दिया गया है। भारतीय कथासाहित्य का यह सबसे प्राचीन संग्रह है। निदेश सुतनिपात की टीका है। पटिसंभिवाम्मा में आध्यात्मिक साक्षात्कारात्मक ज्ञान का विवरण प्रस्तुत किया गया है। अपदान में पञ्चमय कथाओं का संग्रह है जिसमें विशिष्ट बौद्धों के उदारचरितों का वर्णन है। इनकी तुलना संस्कृत बौद्ध साहित्य के अवदानों से करनी चाहिए। बुद्धवंश भी पद्यात्मक है एवं इसमें २४ पूर्ववर्ती बुद्धों की तथा गौतम बुद्ध की कथा कही गयी है। चरियापिटक २५ पञ्चमय जातकों का संग्रह है। इसमें १० पारमिताओं का विवरण प्राप्त होता है।

अट्ठकथार्ण—ऊपर कहा जा चुका है कि महावचन के अनुसार महेन्द्र अपने साथ अट्ठकथार्ण भी लाये थे। ये अट्ठकथार्ण सिंहली भाषा में अनेक शताब्दियों तक उपलब्ध थी, किन्तु अब लुप्त हो चुकी हैं। इनमें विनय की अट्ठकथा का नाम कुलदी था। सुत्तपिटक की अट्ठकथा महाअट्ठकथा कही जाती थी एवं अभियन्त की अट्ठकथा

१२-अट्ठसालिनी, पृ० २२, "बोध आदि इन चार निकायों को छोड़कर शेष बुद्ध-वचन कुट्टक-निकाय है।"

महापञ्चरी के नाम से प्रसिद्ध थी। चूलपञ्चरी, अण्डकथा, पण्यवार, एवं संवे-पट्टकथा के नाम भी प्राप्त होते हैं। बृद्धघोष ने इन अट्टकथाओं के आधार पर पालि में अट्टकथाएँ लिखीं। बृद्धघोष के जीवनचरित का विवरण महावंस से प्राप्त होता है।

अभिधर्म का उद्भव और विकास

बृद्धघोष के द्वारा उल्लिखित परम्परा^१ के अनुसार तयागत ने सम्बोधि के वस्तुषं सप्ताह में अभिधर्म के तत्त्वों का प्रत्यक्षदर्श किया तथा 'महाप्रकरण' के चौबीस अध्यायों में ही उनकी सर्वज्ञता ने अपने अनुरूप अवकाश का लाभ किया। उस समय उनके शरीर से ६ रंगों की रेक्सियाँ निष्कान्त हुईं। चित्त से समुद्गत इस प्रकाश का प्रसार वस्तुतः अभिधर्म के ज्ञान का अनुभव एवं एक प्रकार की मानसिक देशना थी। पीछे त्रयस्त्रिंश देवलोक में मातृ प्रमुख देवताओं को उन्होंने तीन महीने में अभिधर्म का उपदेश किया एवं "निमित्त" बृद्ध को अपने स्थान पर छोड़ कर अपने उपदेश का धर्म प्रतिदिन सारिपुत्त को अतवत्तप्त-शर के तौर पर निष्पदान-परिभोग के अनन्तर चन्दन-वन में व्रताया। सारिपुत्त ने अपने ५०० शिष्यों को उपदेश किया।

बृद्धघोष के अनुसार पहली संगीति में अभिधम्म का भी संगायन हुआ। यह उल्लेखनीय है कि एक परम्परा के अनुसार अभिधम्म का खुदक निकाय में संग्रह किया जाता था। पालि अभिधर्म-पिटक का विकास सम्भवतः मातृकाओं से हुआ है जिनका उल्लेख विनयपिटक में प्राप्त होता है। मातृकाएँ 'धर्मों' की सूचिका थीं। धम्मसंगणि का प्रारम्भ एक मातृका से होता है और उसी को अभिधम्म-पिटक का मूल कहा गया है। पुण्यसम्पत्ति और घातुकथा भी मातृकाओं से प्रारम्भ होती हैं।

यह स्मरणीय है कि अभिधम्मपिटक में प्रायः उन्हीं सिद्धान्तों का विश्लेषण और रीतिबद्ध प्रतिपादन किया गया है जो सुत्तपिटक में बीजरूप से उपलब्ध होते हैं। बृद्धघोष ने अभिधर्म की देशना को परमार्थ देशना अथवा निष्पण्या देशना कहा है। पिटकान्तर से विभेदपूर्वक बहो कथादि व्रजित, शुष्क तात्त्विक निरूपण किया गया है।

(२) धर्म और अभिधर्म—प्रारम्भ से ही बौद्ध धर्म में मनोवैज्ञानिक विश्लेषण-पूर्वक नैतिक साधन पर और दिया गया था। बौद्ध भिक्षु के लिए आवश्यक था कि वह पुण्यभागीय गुणों का संग्रह करे तथा अपुण्यभागीय अवगुणों का त्याग, एवं निरन्तर जागरूकता, सतर्कता और विवेक के द्वारा तृप्या और असत्कर्म से अपनी रक्षा करे।

साधारण मनुष्य देह और चित्त के व्यापारों को आत्मिक व्यापार समझकर उनके सम्मुख विवश हो जाता है। काम हो, क्रोध हो, आलस्य हो, उत्तेजना हो, इन सब प्रवृत्तियों को अपनी प्रवृत्ति समझकर लोग उनके अनुसार कर्म अथवा अवसंभवात्ता में निरत रहते हैं। सद्धर्म के अनुसार मानसिक व्यापार एवं अनुभव की प्रक्रिया एक अन्विष्ट प्रवाह है जिसमें अनेक तत्त्वों का संयोग और वियोग निरन्तर होता रहता है। कार्य-कारण-भाव से परतन्त्र इस प्रक्रिया में किसी प्रकार की आत्मा अथवा आत्मोपता की वास्तविक सत्ता नहीं है। जैसे कार्य-कारण-भाव से परतन्त्र बीजांकुर न्याय से वनस्पति जगत् का जीवन-चक्र चलता रहता है, ऐसे ही अविद्या, काम, कर्म और दुःख का नियत प्रवाह मानव-जीवन में भी अनादि काल से प्रवृत्त है। फलतः बाह्य-प्रकृति एवं आध्यात्मिक अथवा आत्म्यन्तरिक प्रकृति को नाना तत्त्वों में विभाजित कर उनके परस्पर कार्य-कारण-सम्बन्ध के परिज्ञान का प्रयत्न बौद्धों के लिए अत्यन्त महत्त्वपूर्ण बन गया। जिन नाना तत्त्वों में अनुभव को विभाजित किया गया वे ही अभिधर्म में धर्म अथवा धम्म कहें गये। धर्म शब्द के पूर्व-इतिहास का ऊपर निर्देश किया जा चुका है। यह स्मरणीय है कि प्राचीन बौद्ध प्रयोग में धर्म-शब्द ने प्रायः दो अर्थ सूचित होते हैं—अतर्क्य परमार्थ तत्त्व एवं नाना अनित्य संस्कार। संस्कृत और असंस्कृत धर्मों का भेद भी सूचान्तों में उपलब्ध होता है, एवं धर्म की कुछ स्थलों पर 'रूप' का प्रतिपोगी माना गया है। बुद्धशेष का कहना है 'धम्मसदो पनामं परियन्ति-हेतु-गुण-निस्सत्तनिग्गीकतादीनु विस्सन्ति। "अत्तनो पन समावंधारेत्तीति धम्मा। धारयन्ति वा पच्चपेहि, धारयन्तिवा यथासमावत्तीति धम्मा।" इससे प्रकट होता है कि अभिधर्म के अनुसार आत्मा के स्थान पर "निस्सत्त्व-निर्जीव" तत्त्वों की प्रतिष्ठित करना चाहिए। ये तत्त्व पृथक्-पृथक् स्वभाव वाली अनेक सत्ताएँ हैं जोकि कार्य-कारण भाव के अर्चीन निरन्तर प्रवाह-धील हैं। यह स्मरणीय है कि संपुत्त में बजिराभिक्खुनी ने "मुट्ठसंतारपुञ्जवोमं" की घोषणा पहले ही कर दी थी। यह विचारणीय है कि धर्म शब्द अनित्य संस्कार एवं नित्यनिर्वाण तथा भौतिक एवं मानसिक तत्त्वों का समान रूप से अभिधान करता है। इस व्यापक प्रयोग से यह सूचित होता है कि अनुभव की धारा में वियय और वियवी के बीच कोई अगाध खाई नहीं है। इस दृष्टिकोण को आधुनिक ज्ञानों में कभी यथार्थवादी (रीयलिस्ट, पॉजिटिविस्ट) माना गया है एवं कभी प्रविभावादी (फ्रेनोमेनलिस्ट)

१४-अट्ठसालिनी, पृ० ३३।

१५-संपुत्त (ना०) जि० १, पृ० १३५।

बताया गया है^{११}। वस्तुतः ये दोनों ही नाम भ्रामक हैं क्योंकि अभिधर्म की दृष्टि न तो वास्तविक-व्यापण है, न केवल प्रतीति-विधान। धर्म-वस्तु-मात्र है जिसके चित्त और भूत दो प्रधान विभाग हैं। दोनों ही अनात्मक हैं एवं उनकी इस अनात्मक वस्तुसत्ता—निस्सत्त्व-निर्बीजता—की सूचना से ही स्वविरवादी बौद्ध अभिधर्म सन्तुष्ट था।

(३) अभिधर्म-“नैतिक मनोविज्ञान”—अनुभव के व्यापार और प्रक्रिया को नाना धर्मों में विभाजित करना एवं उनके संयोग और वियोग में कार्य-कारण-सम्बन्ध का विश्लेषण करना अभिधर्म का प्रधान कार्य है। यह विशेष रूप से अवधेय है कि मानसिक व्यापारों के वैज्ञानिक अध्ययन के लिए ये ही दो मौलिक सिद्धान्त हैं—अनुभव को तत्त्वज्ञान-विभाजित करना, एवं उसको कार्य-कारण-नियम के परस्पर मानना। अनुभव की प्रतीत्यसमुत्पन्न धर्मों का संघात और संतति मानकर बौद्धों ने यथाथ में मनोविज्ञान की नींव डाली, किन्तु आधुनिक मनोविज्ञान से इस प्राचीन मनोविज्ञान के भेद विस्मरणीय नहीं हैं। आधुनिक मनोविज्ञान अपने आप की नीति-निरपेक्ष मानता है, जबकि प्राचीन मनोविश्लेषण नैतिक एवं आध्यात्मिक प्रयोजनों से प्रेरित था। इससे अधिक महत्त्व की बात यह है कि बौद्ध लोग ‘कुशल’ और ‘अकुशल’ (अर्थात् ‘गुड’ और ‘ईबिल’) का भेद विज्ञानवत् शास्त्र-निरूपणीय मानते थे। इसके अतिरिक्त बौद्ध मनोविज्ञान में सामान्य मनुष्य-लोक के अतिरिक्त अन्य लोकों के अनुभव की एवं लोकोत्तर-अनुभव की भी चर्चा है। अन्ततः, आधुनिक मनोविज्ञान की वैहिक व्यापारों तथा सामाजिक भावनाओं एवं व्यवहार के विश्लेषण के साथ विशेष आसक्ति है।

(४) सूत्र-पिटक और अभिधर्म-पिटक—पूर्वोक्त विवरण से यह स्पष्ट होगा कि अभिधर्म में उन्हीं प्रवृत्तियों का विस्तार पाया जाता है जो कि बीज-रूप से प्राचीनतर सद्धर्म में सूत्रपिटक में उपलब्ध है। एक बड़ा भेद अवश्य आलोचनीय है। प्राचीन सद्धर्म में अवर्णनीय एवं अतर्क्य परमार्थ की चर्चा का महत्त्व था। निर्वाण का लक्ष्य निरन्तर सामने रखा जाता था एवं उसकी महिमा का उल्लेख किया जाता था। अहंकार एवं मिथ्या आत्मवाद का निराकरण होते हुए भी आत्म-निवेष्टा, अध्यात्मरति एवं अस्तित्व तथा नास्तित्व के परे मध्यमा प्रतिपदा का उद्देश्य प्रमुख था। अभिधर्म में इन सबका प्रायः अभाव है। सारा ध्यान धर्मों के विभाजन और वर्गीकरण की ओर दिया गया है ताकि बौद्ध साधक को दूर उत्पन्न होती हुई मानसिक अवस्था का नाम और कार्य परिचित हो जाय एवं उसकी भावना अथवा ग्रहण उसके लिए सम्भव हो।

धर्म का प्राचीनतम विभाजन नाम-रूप में था, यद्यपि सूत्रपिटक में धर्मों का विभाजन प्रायः पाँच स्कन्धों में पाया जाता है—रूपस्कन्ध, विज्ञानस्कन्ध, वेदनास्कन्ध, समासस्कन्ध एवं संस्कारस्कन्ध । इन पाँच-स्कन्धों के संघात से ही मानव जीवन का व्यापार सम्भव होता है एवं मोक्ष के लिए इनका ग्रहण आवश्यक है । इनको उपादान-स्कन्ध भी कहा गया है क्योंकि इनकी उत्पत्ति तृष्णा और कर्म से होती है । इनकी उत्पत्ति और परिणति का क्रम द्वादश निदानात्मक प्रतीत्यसमुत्पाद में निर्दिष्ट है । इस प्रकार सूत्रपिटक में पंचस्कन्धवाद एवं द्वादश निदानों के द्वारा अनुभव के अगत् का विश्लेषण किया गया है । अनेक स्थलों में स्कन्धों के स्थान पर धातुओं में एवं आधातनों में धर्मविश्लेषण किया गया है । अभिधर्मपिटक में पाँच स्कन्धों का महत्त्व घट गया है और साथ ही पुराने प्रतीत्यसमुत्पाद का । पाँच स्कन्धों के स्थान पर चित्त एवं रूप के विभाजन को पुनः प्रधान मान कर दोनों के अनेक अवान्तर विभाग किये गये हैं । इनमें चित्त के कुशल, अकुशल, एवं अव्याकृत, वे तीन विभाग सर्वप्रधान हैं । ऐसे ही प्रतीत्य-समुत्पाद का स्थान पट्ठान में नाना पक्ष्यों ने ले लिया है ।

अभिधर्मपिटक में धम्मसंगणि, विभंग, धातुकथा, कथावत्तु, पुग्गलपञ्चत्ति, यमक और पट्ठानपकरण नाम के सात ग्रन्थ संगृहीत हैं । प्रायः अभिधम्म के ग्रन्थों में पारि-भाषिक पद, उनका वर्गीकरण, और उनके अर्थ दिये गये हैं । कथावत्तु में न्यायावाक्यों का परिचय मिलता है एवं वादकथाओं का विस्तार पाया जाता है । धम्मसंगणि में मातृका के अन्तर्गत धर्मों का अनुपद और व्यवस्थित विवरण दिया गया है । मातृका में पहले २२ विक्रि धर्मों का उल्लेख किया गया है और उसे 'विक्रि-भाषिका' कहा गया है । इस सूची में संगृहीत धर्मों के कुछ उदाहरण इस प्रकार हैं—

- (१) कुशलधर्म, अकुशलधर्म, अव्याकृत धर्म,
- (२) सुखवेदना, संप्रयुक्तधर्म, दुःखवेदना, संप्रयुक्त धर्म, अदुःखानुसवेदना, संप्रयुक्त धर्म ।
- (३) विपाकधर्म, विपाकधर्म-धर्म, न विपाक-धर्म न विपाकधर्म-धर्म ।
- (४) संक्लिष्ट-सांकेतिक धर्म, असंक्लिष्ट-सांकेतिक धर्म, असंक्लिष्ट-असां-केतिक धर्म,
- (५) सचित्तक-सविचार धर्म, अचित्तक-विचारमात्रधर्म, अचित्तकविचार धर्म ।

इस प्रकार अनेक धर्मों का यहाँ पर विधाकृत संग्रह है । अनन्तर अमिषम्म-भाषिका का नाम दिया गया है और उसमें हेतुगोच्छक, कूलन्तरदुक, जामव-गोच्छक, संप्रोबन-गोच्छक, गन्धगोच्छक, ओष-गोच्छक, योग-गोच्छक, मोचरण-गोच्छक, परा-

मास-गोच्छक, महन्तर-दुक, उपादान-गोच्छक, किलेन-गोच्छक एवं पिद्धिदुक नाम के चारों में कुछ धर्मों को द्विधा विभाजित कर संगृहीत किया है, जैसे हेतुधर्म, अहेतुधर्म; सहेतुक धर्म, अहेतुक धर्म। इसके अनन्तर सुत्तान्तमातिका दो गयी है जिसमें अनेक धर्मद्विक संगृहीत हैं, जैसे, विद्याभागीय-धर्म, अविद्याभागीय-धर्म; विद्योपम धर्म, वसोपम धर्म, इत्यादि। कुल मिलाकर अभियम्मभातिका में २२ तिक और १०० दुक हैं एवं सुत्तान्तमातिका में ४२ दुक हैं। इनमें सुत्तान्तमातिका बाद की प्रतीत होती है। सम्पूर्ण ग्रन्थ चार खण्डों में विभक्त है—चित्तोत्पाद काण्ड, क्वावकाण्ड, निरोप-काण्ड, और अर्वाद्धार-काण्ड। पहले दो काण्ड मातिका के पहले तिक की विस्तृत व्याख्या प्रस्तुत करते हैं। तीसरे काण्ड में दूसरे बाद के तिकों का विस्तार व्याख्यात है। चारों काण्डों में संक्षिप्त रूप में तिकों का एवं अभियम्मभातिका के दुकों का व्याख्यान दिया गया है। सुत्तान्त-मातिका की व्याख्या इसमें नहीं है। परम्परा के अनुसार चतुर्थ काण्ड सारिपुत्र की कृति है। अन्तिम दो काण्डों को परवर्ती मानना युक्तियुक्त प्रतीत होता है।

धम्मसंगणि का अर्थ धर्म-सम्बन्धी प्रश्नोत्तरी करना ठीक होगा। पहले काण्ड का प्रारम्भ इस प्रकार होता है—‘कतमे धम्मा कुसला—इमे धम्मा कुसला’। इसी शैली में सम्पूर्ण ग्रन्थ की रचना हुई है।

(५) धम्मसंगणित्त के भेद—धम्मसंगणि के चित्तोत्पाद काण्ड में ८९ प्रकार के चित्त बताये गये हैं जिनमें २१ कुशलचित्त हैं, १२ अकुशलचित्त एवं ५६ अव्याकृत। २१ कुशलचित्तों में ८ कामावचर कुशलचित्त हैं, ५ क्वावचर, ४ अक्वावचर एवं ४ लोकोत्तर। कामावचर कुशलचित्त का विस्तृत विवरण दिया गया है। इनमें ४ सौमनस्य-सहगत हैं, ४ उपेक्षा-सहगत। ये दोनों प्रकार भी ज्ञान-सम्प्रवृत्त तथा ज्ञान-विप्रवृत्त होने के साथ ही ससांस्कारिक अथवा असंस्कारिक होने के कारण पुनः इनका विभाजन किया गया है। क्वावचर-चित्तों का विभाग ५ ध्यानों से सम्बंध रखता है, अक्वावचरचित्तों का विभाग ४ आरूप्यों से एवं लोकोत्तर चित्तों का विभाग ४ भागों से। वस्तुतः कुशल-चित्तों के विवरण में आध्यात्मिक साधन से सम्बद्ध विभिन्न चैतन्यिक अवस्थाओं का विश्लेषण और निरूपण पाया जाता है। १२ अकुशल चित्तों में ८ लोभमूल हैं, २ द्वेषमूल एवं २ मोहमूल। मोहमूल अकुशलचित्त या विचिकित्सासम्प्रवृत्त होता है या ओद्वेगसम्प्रवृत्त। द्वेषमूल अकुशलचित्त या ससांस्कारिक होता है या असंस्कारिक। लोभमूल अकुशलचित्त सौमनस्यसहगत हो सकता है एवं उपेक्षासहगत,

और इनमें से प्रत्येक दृष्टिसम्प्रयुक्त अथवा विप्रयुक्त हो सकता है तथा अन्ततः ये अद्यान्तर विभाग भी असांस्कारिक हों अथवा ससांस्कारिक । अव्याकृतचित्तों में ३६ विपाक-रूप हैं, २० क्रिया-रूप । विपाक-रूप अव्याकृत-चित्त कुशल एवं अकुशल होने के कारण द्विधा विभक्त है । क्रिया के अर्थ होते हैं ऐसा व्यापार जिससे भोग्य-फल उत्पन्न नहीं होता । क्रिया का तीनों लोकों से सम्बन्ध होने के कारण त्रिधा विभाजन किया गया है ।

(६) चित्त का स्वरूप—इस विवलेषण के प्रसंग में धम्मसंगणि ने प्रायः शब्दान्तर-सूची प्रस्तुत कर परिभाषा का प्रयत्न किया है । उदाहरण के लिए चित्त की व्याख्या इस प्रकार है—“चित्त, मन, मानस, हृदय, पादुर, मन, मनासतन (मन-आशयतन), मनिन्द्रिय (मन-इन्द्रिय), विज्ञान-स्कन्ध, तज्जा (तज्जन्त) मनोविज्ञान-धातु” । इस विवरण से चित्त के तत्त्व का द्विधा परिचय प्राप्त होता है, अन्तःकरण के रूप में एवं विषयगतविषय के रूप में । सूत्र-पिटक में ही यह कहा जा चुका था कि मन इन्द्रियों का प्रतिधरण है अर्थात् इन्द्रियाँ नाना विषयों की सूचना मन के सम्मुख उपस्थित करती हैं और मन उनका प्रत्यनुभव अर्थात् समन्वय और व्यवस्थापन करता है । जैसे कोई राजा पाँच ग्रामों से आहूत बलि का^१ । अभिधर्म में चित्त के व्यापार के लिए भी एक भौतिक आधार की सत्ता स्वीकार की गयी है, किन्तु यह भौतिक आधार देह में नहीं है, इतना अवधारण नहीं किया गया है । पीछे के विवरण से यह स्पष्ट होता है कि हृदय को ही चित्त का भौतिक आधार स्वीकार किया जाता था^२ । यद्यपि नाना चैतसिक व्यापारों के नाम एवं उनका कोष-शैली से व्याख्यान धम्मसंगणि में उपलब्ध होता है तथापि चित्त के अतिरिक्त अन्य चैतसिक धर्मों की तत्वात्मेन वर्गीकृत पृथक् सत्ता का व्याख्यान अभी प्राप्त नहीं होता । परवर्ती व्याख्यान में चैतसिक धर्म ५२ बताये गये हैं—वेदना, संज्ञा, एवं संस्कार-स्कन्ध के अन्तर्गत ५० धर्म । यह स्मरणीय है कि प्रारम्भ में केवल तीन ही संस्कारों का उल्लेख मिलता है—काय-संस्कार, वाक्-संस्कार, एवं चित्त-संस्कार^३ ।

१८—धम्मसंगणि, पृ० २२ ।

१९—मज्झिम, सुत्त ४३; तु०—मिसेज राइजडेविट्स, दि थर्थ ऑव् इण्डियन साइ-कोलॉजी एण्ड इट्स डिवेलपमेन्ट इन बुद्धिज्म (लण्डन, १९३६), पृ० ३१७-१८ ।

२०-२०—मिसेज राइज डेविट्स, पूर्व० पृ० ४१० ।

२१—मज्झिम, सुत्त ४४ ।

'रूप—रूप का विवरण संयुक्त के अनुसार दिया गया है—४ महाभूत अथवा ४ महाभूतों पर आधारित रूप, इसे कहते हैं रूप"। अर्थात् भूत और भौतिक पदार्थ रूप कहे जाते थे। रूप न हेतु है, न उत्पत्ति हेतु है, किन्तु वह सशक्त है, संहत है, लौकिक है, एवं साक्ष्य है। उसे संबोजनीय, उपादानीय, साम्लेशिक, अव्याकृत, अनालम्बने, एवं चित्त-विप्रसृष्ट, तथा अचैतन्यिक बताया गया है। रूप केवल कामलोक में ही प्राप्त होता है, रूप एवं अरूप-लोक में नहीं। रूप का ज्ञान छः विज्ञानों से होता है। रूप अनित्य है, किन्तु दर्शन अथवा भावना से प्रहातव्य नहीं है। रूप के ११ भेद बताये गये हैं—१, इन्द्रिया, ५ इन्द्रियों के विषय, एवं वह रूप जो धर्मादितन-पर्यापन्न, अप्रतिष्ठ तथा अनिरसो है। इन्द्रिया ४ महाभूतों से निर्मित हैं, किन्तु वे एक प्रकार का सूक्ष्म रूप हैं जिसे प्रसाद रूप कहा गया है"। उन्हें 'आध्यात्मिक आद्यतन' कहा जाता है। वे स्वयं अप्रत्यक्ष हैं, किन्तु सप्रतिष्ठ हैं अर्थात् वे अन्य पदार्थों के लिए आवरण उपस्थित करती हैं। इसी कारण उनके और उनके विषय का सम्गत सम्भव है जिससे कि विज्ञानों की उत्पत्ति होती है। किन्तु इनमें स्थापित 'अनुपादाय रूप' है। आध्यात्मिक एवं बाह्य आद्यतन 'औदारिक' अथवा स्थूल रूप माने जाते हैं। स्त्री-लिंग और पुंस्व-लिंग, जीवितेन्द्रिय, काम-विज्ञप्ति एवं वाग्-विज्ञप्ति, तथा आकाश धातु को भी रूप कहा गया है। 'जीवितेन्द्रिय' के पर्याय आयु एवं जीवन दिये गये हैं। कामिक अथवा वायविक व्यापार से अभिप्राय का प्रकाशन विज्ञप्ति कहलाता है। विज्ञप्ति चित्त-समृद्धान, चित्त-सहभू, एवं चित्तानुपरिवर्ती रूप माना गया है। चारों महाभूतों से असंस्पृष्ट विवरको आकाश-धातु कहते हैं। रूप की लघुता, मृदुता, कर्मक्षया, उपचय, सन्तति, जरता (=जराशीलता), एवं अनित्यता को भी रूप कहा गया है। कबलौकार आहार को रूप का एक पुनश्च भेद बताया गया है। लिङ्ग, विज्ञप्ति, आहार आदि रूप को सूक्ष्म एवं 'दूर' कहा गया है। पृथ्वी-धातु का लक्षण है कर्मशक्त, जल-धातु का स्नेह, तेजो-धातु का ज्ञान एवं वायु का कम्पन या गति।

तीसरे निक्षेप काण्ड में सम्पूर्ण मातृका की व्याख्या है, पिछले काण्ड में दी हुई व्याख्याओं से कुछ स्थलों में नवीन व्याख्याएँ विपुलतर हैं। चतुर्थ काण्ड में व्याख्या संक्षिप्ततर है और कुछ नये पद प्राप्त होते हैं, तथा पिछले काण्ड की अनगणत धातु के लिए मिथ्या।

२२-धम्मसंगणि, पृ० १६३।

२३-बही, पृ० १७८ प्र०।

विभंग—अभिधम्मपिटक का मूलभूत ग्रन्थ अथवा ही धम्मसंगणि है, किन्तु एक प्रकार से विभंग उसका पूरक है। धम्मसंगणि में माना धम्मा का वर्गीकरण एवं परिगणन किया गया है एवं उन्हीं के अन्वयान्तर खंघ, आयतन, धातु आदि को रखा गया है। विभंग में यह कम उलट दिया गया है एवं खंघ, आयतन आदि के वर्गों में उपलब्ध धर्मों का निर्देश और परिगणन किया गया है। यह स्मरणीय है कि मुत्तिपिटक में प्रायः खंघ, आयतन और धातुओं में समस्त अनुभव अथवा जगत् का विवरण दिया गया था। मत्ता का प्राचीनतम विभाजन नामकरण में था जिसके परिष्कार के द्वारा पाँच स्कन्धों का प्रतिपादन किया गया। कय रूपस्कन्ध बन गया और मान का चतुर्धा विभाजन हो गया। एक और पाँच इन्द्रियों एवं मन आध्यात्मिक आयतन हैं, दूसरी ओर उनके अपने-अपने विषय बाह्य आयतन हैं। मन का विषय 'धर्म' कहा गया है। इन्द्रिय और उसके विषय के संघटन से विज्ञान की उत्पत्ति होती है। इन छहों प्रकार के विज्ञानों को मिलाकर १२ आयतन, १८ धातुएँ बन जाती हैं।

विभंग के १८ विभाग हैं—खंघ-विभंग, आयतन-विभंग, धातु-विभंग, सूक्ष्म-विभंग, इन्द्रिय-विभंग, पञ्चयाकार-विभंग, सतिपट्ठान-विभंग, सम्मप्यवान-विभंग, इट्ठिपाद-विभंग, वोज्जंग-विभंग, मग्ग-विभंग, ज्ञान-विभंग, अप्पना-विभंग, सिक्खापद-विभंग, पटिसंमिदा-विभंग, ज्ञान-विभंग, सुहकवत्थु-विभंग, धम्महृदय-विभंग। खंघ-विभंग में वेदना एवं संज्ञा का औद्यारिक एवं सूक्ष्म नाम के वर्गों में विभाजन सूक्ष्म पर्यालोचन दक्षित करता है। उदाहरण के लिए यह कहा गया है कि अकुशल वेदना औद्यारिक है, कुशल एवं अव्याकृत वेदना सूक्ष्म है। ऐसे ही धनिय-संस्पर्शा संज्ञा औद्यारिक है, अधिवचन-संस्पर्शा सूक्ष्म। संस्कारस्कन्ध में संस्पर्शजन्म चेतना का ही विवरण दिया गया है। आयतन-विभंग में मन-आयतन के अन्तर्गत चार अक्षरों स्कन्ध रत्ने गये हैं। धम्मायतन को वेदना-स्कन्ध, संज्ञास्कन्ध, संस्कारस्कन्ध, अनिदानी, अत्र-तिष्ठ, रूप, एवं अशंसकृत धातु बताया गया है। धातु-विभंग में मनोधानु को चर्माविज्ञान आदि धातुओं के समानन्तर उत्पन्न चित्त अथवा मन कहा गया है। इसका प्रकारान्तर से भी वर्णन किया गया है—तब धर्मों के प्रथम समवाहार के समानन्तर उत्पन्न चित्त अथवा मन। मनोधानु के समानन्तर उत्पन्न धातु को मनोविज्ञानधानु बताया गया है।

धातुकथा—धातुकथा में इस बात का विचार किया गया है कि खंघ, आयतन एवं धातुओं के वर्गों में कौन-कौन से धर्म समूहोत्त हैं एवं कौन-से असमूहोत्त हैं तथा उनके साथ कौन-से धर्म सम्प्रयुक्त हैं, कौन विप्रयुक्त। उदाहरण के लिए रूपस्कन्ध किसी भी स्कन्ध, आयतन अथवा धातु से सम्प्रयुक्त नहीं है। वेदनास्कन्ध संज्ञा, संस्कार एवं विज्ञान से सम्प्रयुक्त है।

पुण्यलपञ्चसति—पुण्यलपञ्चसति में पुरुषों के विभिन्न प्रकारों का निर्देश किया गया है। दीर्घनिकाय के संगीतिगुत्त एवं अंगुत्तरनिकाय के कुछ निपातों से इसका बहुत सादृश्य है। अभिधर्म की दृष्टि से इस ग्रन्थ का महत्त्व बहुत कम है। पुण्यजन का लक्षण इस प्रकार दिया हुआ है—वह पुरुष जिसके तीन संयोजन प्रहीण नहीं हुए हैं और जो न उसके ग्रहाण के लिए प्रतिपन्न है। यह बताया गया है कि सोतापन्न एवं सकुदागामी काम और भव में अभीतराग हैं। अनागामी काम में वीतराग, किन्तु भव में अभीतराग है। अनागामी के पाँच ओरम्भागोम संयोजन परिधीण हो जाते हैं एवं वह औपपातिक होकर उसी लोक में परिनिर्वाण प्राप्त करता है, इस लोक में लोडता नहीं। अर्हत् काम एवं भव दोनों में वीतराग है।

धम्मक—धम्मक-प्रकरण में न्याययोगयोगी संप्रहासग्रह के प्रश्न एवं उत्तर दिये गये हैं। उदाहरण के लिए—‘क्या रूप रूपस्कन्ध है? (नहीं), प्रियरूप, शातरूप रूप है, न कि रूपस्कन्ध। रूपस्कन्ध रूप भी है, रूपस्कन्ध भी। रूपस्कन्ध रूप है? हाँ।’ ‘क्या जो रूप नहीं है वह रूपस्कन्ध नहीं है? क्या जो रूपस्कन्ध नहीं है वह रूप नहीं है? प्रिय-रूप, शातरूप रूपस्कन्ध नहीं है, किन्तु रूप है।’। इस ग्रन्थ से नैवारिक अथवा ताकिक चर्चा का विकास सूचित होता है।

पट्ठान और पच्चय—पट्ठानप्रकरण अथवा महाप्रकरण अभिधम्मका विशालतम एवं जटिलतम ग्रन्थ है। धम्मसंगणि में वर्णित धर्मों का इसमें कार्य-कारणभाव की दृष्टि से परस्पर अभिसम्बन्ध आलोचित किया गया है। बौद्ध धर्म के अनुसार सभी पदार्थ सापेक्ष हैं और यही सापेक्षता पच्चय (=प्रत्यय) शब्द से सूचित होती है। यह सापेक्षता पहले ‘पटिच्चसमुत्पाद’ अथवा ‘इदप्पच्चयता’ के नाम से सुत्तपिटक में अभिहित है। परवर्ती काल में एक ओर ‘मध्यमा प्रतिपद’ का अनुसरण करते हुए इस सिद्धान्त की धर्म-शुन्यता के सिद्धान्त में परिणति हुई। दूसरी ओर ‘निदानों’ के पर्यालोचन एवं कार्य-कारण-भाव के नाना प्रकारों के विवेचन से पट्ठान का पच्चयवाद प्रतिपादित हुआ। यह स्मरणयोग्य है कि पच्चय शब्द से सम्बन्ध-भाव की सूचना नहीं होती, किन्तु ऐसे सम्बन्धों की सूचना होती है जिनमें किसी-न-किसी प्रकार से एक दूसरे के प्रति कार्य अथवा कारण कल्पित किया जा सकता है। यह सच है कि इस प्रश्न में बहुत-से ऐसे सम्बन्धों का भी उल्लेख किया गया है जिसे अन्य दर्शनों में कार्य-कारण-भाव से सर्वथा असम्बद्ध मानते हैं। उदाहरण के लिए, ज्ञान और ज्ञान के विषय का सम्बन्ध अथवा

पौर्वापर्य सम्बन्ध। इन्हीं को पट्टान में कम से आरम्भणपञ्चय एवं समनन्तर पञ्चय कहा गया है। २४ प्रकार के पञ्चयों का पट्टान में विवरण दिया गया है। प्रत्येक के निरूपण के लिए एक ओर पञ्चय अथवा कारणभूत धर्म का निर्देश करना होता है दूसरी ओर पञ्चयुपपन्न धर्म का जो उससे अभिसम्बद्ध एवं उसका किसी-न-किसी प्रकार से कार्यभूत धर्म है। ये २४ पञ्चय इस प्रकार हैं^१।

(१) हेतुपञ्चय—यदि एक धर्म की स्थिति या उत्पत्ति दूसरे धर्म का प्रत्याख्यान किये बिना हो तो वह उपकारक धर्म उसका 'प्रत्यय' (पञ्चय) कहलाता है। कुछ आचार्यों के मत से हेतु का अर्थ इस प्रसंग में मूल है एवं हेतुत्वेन अर्थात् मूलत्वेन उपकारक होने पर पञ्चय को हेतुपञ्चय कहते हैं। उदाहरण के लिए, बीज अंकुर का हेतुपञ्चय है। आचार्य बुद्धघोष ने इसे संशोधित करते हुए कहा है कि मूलत्व के स्थान पर सुप्रति-पत्तापकत्व का ग्रहण करना चाहिए। इस परिष्कार से तिक-पट्टान के पञ्चयनिर्देश में दिया हुआ लक्षण संगत होता है—'हेतु हेतुसम्प्रयुक्तानां धम्मानां तन्मोटात्तात्तैरन्न रूपानां हेतुपञ्चयेन पञ्चयो।' (अर्थात् हेतु हेतुसम्प्रयुक्त धर्मों का एवं तत्सामुत्थित रूपधर्मों का हेतु-प्रत्यय से प्रत्यय है।) लोभ, द्वेष एवं मोह, तथा अलोभ, अद्वेष एवं अमोह छः हेतु हैं। जिस-जिस चित्त में ये विद्यमान होते हैं अपने से भिन्न उसके चैतसिक धर्मों के एवं चित्तसमूह रूप-धर्मों के हेतुप्रत्यय से प्रत्यय होते हैं।

(२) आरम्भणपञ्चय—रूपायतन चतुर्विज्ञानधातु का एवं उत्तमप्रयुक्त धर्मों का आलम्बनप्रत्यय (आरम्भण-पञ्चय) से प्रत्यय है। शब्दायतन, मन्त्रायतन आदि तत्तदिन्द्रिय-विज्ञानों के इसी प्रकार से प्रत्यय हैं। 'यं यं धम्मं आरम्भयेयं धम्मा उप-ज्जन्ति, चित्तचेतसिक धम्मा, ते ते धम्मा तेसं तेसं धम्मानां आरम्भणपञ्चयेन पञ्चयो।' अर्थात् जिस-जिस धर्म को सहारा बनाकर जो-जो चित्त-चैत धर्म उत्पन्न होते हैं वे-वे उनके आलम्बन-प्रत्यय से प्रत्यय होते हैं। सभी धर्म यथासम्भव चित्त के आलम्बन प्रत्यय होते हैं। 'आलम्बन' को समझते हुए बुद्धघोष ने कहा है 'जैसे कोई तुल्ल पुगल दण्ड या रज्जु का आलम्बन कर उठता है और खड़ा होता है, ऐसे ही चित्त-चैतसिक-धर्म रूपादि आलम्बन के सहारे उत्पन्न होते हैं और उठते हैं। अतएव चित्त-चैतसिकों

२५—संक्षिप्त परिचय के लिए द्र०—अभिधम्मत्व विमुद्धिसंगो, पृ० ३७३ प्र० अभि-
धम्मत्व संगहो, पृ० १४०। अभिधम्मत्व संगह में २४ प्रत्ययों को ४ में संघाट्टा
माना है "आरम्भणूपत्तिसयाकम्मवि पञ्चयेतु च तब्बेपिरञ्चया समोधानं
गच्छन्ति" पृ० १५१।

के सभी आलम्बनमूल धर्मों को आलम्बन-प्रत्यय समझना चाहिए। उदाहरण के लिए यदि दान देकर उसकी प्रत्यवेक्षा की जाय तो एक कुशल धर्म दूसरे कुशलधर्म का आलम्बन बन जायेगा। दान देकर यदि उसके विषय में संशय उत्पन्न हो तो एक कुशल धर्म दूसरे अकुशल धर्म का आलम्बन हुआ। यदि दान का आस्वादन किया जाय तो अकुशल धर्म अकुशल धर्म का आलम्बन होगा। यदि अहंस् निर्वाण की प्रत्यवेक्षा करे तो अव्याकृत धर्म का आलम्बन अव्याकृत धर्म होगा।

(३) अधिपतिपञ्चयो—चित्त-वैतसिक धर्म जिन धर्मों को बड़ा मान कर (गर्व-कत्वा) उत्पन्न होते हैं वे उनके अधिपति-प्रत्यय कहलाते हैं। इनके दो भेद हैं—आलम्बनाधिपति और सहजाताधिपति। सम्मानित आलम्बन आलम्बनाधिपति-प्रत्यय होते हैं। छन्द, वीर्य, चित्त एवं भीमसा (वीमसा) सहजाताधिपति हैं। आलम्बनाधिपति के प्रत्ययोत्पन्न धर्म कुशल चित्त अथवा लोभसहगत अकुशल चित्त होते हैं। छन्द, वीर्य आदि वस्तुतः ऋद्धिपाद ही हैं; 'वीमसा', प्रजा है। इनका अधिपतित्व केवल द्विहेतुक अथवा त्रिहेतुक जवन चित्तों में ही सच्चा लाभ करता है।

(४)-(५) अतन्तरपञ्चय एवं समन्तरपञ्चय—ये दोनों वस्तुतः एक हैं, केवल नाम-भेद से ही पृथक् हैं। बुद्धघोष के पूर्ववर्ती आचार्य इनमें भेद का समर्थन करते थे। उनके अनुसार अर्थातन्तरतया अनन्तर-प्रत्यय होता है, कालानन्तरतया समन्तर-प्रत्यय। किन्तु बुद्धघोष ने इस मत का खण्डन किया है।

चित्त-वीर्य में इन्द्रियविज्ञान, मनोबालु, एवं मनोविज्ञानबालु का एक निश्चित पौर्वाण्यक्रम है। इसमें पूर्ववर्ती धर्म अपने अतन्तरवर्ती का अनन्तर-प्रत्यय कहलाता है।

(६) सहजात-पञ्चय—जो उत्पद्यमान धर्म दूसरे धर्म का सहोत्पादन के द्वारा उपकारक हो वह उसका सहजात-प्रत्यय है। जैसे प्रकाश का प्रदीप। चार अक्षी स्कन्ध परस्पर सहजात-प्रत्यय हैं। ऐसे ही चार महाभूत दूसरे के सहजात-प्रत्यय हैं। अवकान्ति-क्षण में नाम-रूप परस्पर सहजात प्रत्यय हैं। चित्त-वैतसिक धर्म चित्त-समूह रूप-धर्मों के एवं महाभूत उपादाय रूप-धर्मों के सहजात प्रत्यय हैं। हृदय-वस्तु कभी अक्षी धर्मों का सहजात-प्रत्यय है, कभी नहीं।

(७) अज्जमज्जपञ्चय—परस्पर उत्पादन एवं उपपटम्भन के द्वारा उपकारक धर्म एक दूसरे के अण्योण्य-प्रत्यय कहे जाते हैं। इस कोटि में चार अक्षी धर्म, चार महाभूत, एवं अवकान्ति-क्षण में नाम-रूप परिगणित हैं।

(८) निस्तय-पञ्चय—अधिष्ठान एवं आश्रय के रूप में उपकारक धर्म निधय-प्रत्यय होता है जैसे वेड़ के लिए पृथ्वी अथवा चित्र के लिए पट। ऊपर सहजात-प्रत्यय

में उल्लिखित पहले पाँच प्रत्यय वहाँ भी अवबोध्य हैं। छठे स्थल पर यह अवबोध्य है कि चक्षुरादि आद्यतन चक्षुर्विज्ञानधातु आदि के निधय हैं।

(९) उपनिस्सय-पञ्चय—बलवत्कारण रूप से उपकारक धर्म उपनिधय-प्रत्यय कहलाता है। इसके तीन भेद हैं—आलम्बनोपनिधय, अनन्तरोपनिधय, एवं प्रकृतोपनिधय। इनमें पहले दो क्रमशः आलम्बनाधिपति एवं अनन्तर-प्रत्यय से अभिन्न हैं। 'पकृतोपनिस्सय' के उदाहरण इस प्रकार हैं—ग्रहा के उपनिधय से ज्ञान दिया जाय, अथवा राग के उपनिधय से प्राण-यात किया जाय। पहले उदाहरण में कुशलधर्म कुशलधर्म का उपनिधय है, दूसरे में अकुशल धर्म अकुशल धर्म का।

(१०) पुरेजात-पञ्चय—पहले उत्पन्न होकर वर्तमान तथा उपकारक धर्म पूर्व-जात-प्रत्यय कहलाता है। चक्षुरादि एवं रूपादि आद्यतन चक्षुरादि-विज्ञान धातुओं के 'पुरेजात'-प्रत्यय हैं।

(११) पच्छाजात-पञ्चय—'पीछे उत्पन्न चित्त-चेतसिक धर्म पहले उत्पन्न इस शरीर के पश्चाज्जात-प्रत्यय हैं।'

(१२) आसेवन-पञ्चय—चित्त के आसेवन से अनन्तरवर्ती धर्म पुष्ट होते हैं वे उनके आसेवन-प्रत्यय हैं। लोकोत्तर-चित्तों को उनकी एकवर्णिकता के कारण छोड़कर शेष तीन भूमियों में कुशल, अकुशल एवं क्लेशाभाकृत जवन-चित्तों में उसकी उपलब्धि होती है।

(१३) कम्मपञ्चय—कुशल और अकुशल कर्म विपाक-स्कन्धों के कर्म-प्रत्यय हैं एवं चेतना सम्प्रयुक्त धर्मों की तथा तत्समुत्पन्न धर्मों की। यहाँ चेतना से तात्पर्य सर्व-चित्त-साधारणी सहजाता चेतना से है। कर्म नाना क्षणिक चेतना हैं।

(१४) विपाक-पञ्चय—चार असूय विपाक-स्कन्ध एक दूसरे के विपाक-प्रत्यय हैं।

(१५) आहार-पञ्चय—चार आहार हैं—कवलीकार आहार जो कि रूपी है, स्पर्श, रस, सञ्चेतना, एवं विज्ञान। इनमें पहला शरीर का आहार-प्रत्यय है, शेष सम्प्रयुक्त धर्मों के एवं तत्समुत्पन्न रूप-धर्मों के।

(१६) इन्द्रिय पञ्चय—चक्षु आदि पाँच इन्द्रियाँ पाँच विज्ञानों के इन्द्रिय प्रत्यय हैं, रूपजीवितेन्द्रिय उपादाय रूपों के तथा असूय इन्द्रिय सहजात नामरूप के।

(१७) ध्यान-पञ्चय—'ध्यान के अंग ध्यान-सम्प्रयुक्त धर्मों के एवं तत्सम्बन्ध रूप के ध्यान-प्रत्यय हैं। ध्यान के अंग सात हैं—वितर्क, विचार, प्रीति, एकाग्रता, सोमनस्य, दीर्घमनस्य एवं उपेक्षा। इनकी उपलब्धि पाँच विज्ञानों में नहीं होती। दीर्घमनस्य केवल प्रतिषेधवृत्त चित्त में ही प्राप्य है।

(१८) मग्नपञ्चय—मार्ग के अंग मार्गसम्प्रयुक्त धर्मों के एवं तत्समन्वित रूप-धर्मों के मार्ग-प्रत्यय हैं।

(१९) सम्प्रयुक्त-पञ्चय—चार अरूपी स्कन्ध परस्पर सम्प्रयुक्त-प्रत्यय हैं क्योंकि इनके एक ही आधय, आलम्बन, उत्पाद और निरोध हैं।

(२०) विष्णुयुक्त-पञ्चय—रूपी और अरूपी धर्म परस्पर विप्रयुक्त प्रत्यय हैं।

(२१) अस्थिपञ्चय (२४) अविगत पञ्चय—दोनों वस्तुतः एक ही हैं। अपनी सत्ता से दूसरे की सत्ता का उपकारक होता ही इसका अर्थ है। चार अरूपी स्कन्ध, चार महाभूत, नाम-रूप, चित्त-चैतन्यिक धर्म एवं चित्तसम्भूत रूप, महाभूत और उत्पादय रूप, आयतन और विज्ञान, इन सबमें आभ्यन्तर अस्ति-प्रत्यय का सम्बन्ध है।

(२२) तत्स्थिपञ्चय (२३) विगत—ये वस्तुतः एक ही हैं।

‘समनन्तर-निरुद्ध चित्त-चैतन्यिक धर्म प्रत्युत्पन्न चित्त-चैतन्यिक धर्मों के नास्ति-प्रत्यय हैं।’

इनमें हेतु, सहजात, अज्जमज्ज, निस्सय, पुरेजात, पच्छाजात, विपाक, आहार, इन्द्रिय, ज्ञान, मग्न, सम्प्रयुक्त, विष्णुयुक्त, अस्थि, एवं अविगत, ये १५ पञ्चय प्रत्युत्पन्न धर्म हैं एवं अस्ति-प्रत्यय में समवहित हो जाते हैं। अनन्तर, समनन्तर, आसिवन, तत्स्थि, एवं विगत, ये ५ अतीत पञ्चय हैं और अनन्तरुचयिस्सय में समवहित होते हैं। कम्म-पञ्चय प्रत्युत्पन्न और अतीत दोनों कालों में निश्चित है। शेष तीन प्रत्यय-आरम्भण, अधिपति, एवं उपनिस्सय—वैकालिक हैं एवं काल-विमुक्त भी कहे जा सकते हैं। इस प्रकार अस्थि, अनन्तर एवं आलम्बन में तीन प्रत्यय प्रधान सिद्ध होते हैं जिनके द्वारा वर्तमान, अतीत एवं वैकालिक कारणों का संग्रह होता है।

स्थविरवाद और अन्य निकाय—प्राचीन शेरवादी-विभज्यवादी सम्प्रदाय महा-सांघिक, सर्वास्तिवादी और वात्सीपुत्रीयों का विरोधी था। वह तथ्यागत की महा-पुरुष, किन्तु मनुष्यधर्मा स्वीकार करता था, और महासांघिकों के प्रच्छन्नदेववाद का निराकरण। सर्वास्तिवादियों का प्रच्छन्न आश्वत्थवाद एवं वात्सीपुत्रीयों का प्रच्छन्न, आत्मवाद भी उसका अभीष्ट नहीं था। यही दृष्टि कथावत्सु में प्रतिपादित है।

कथावत्सु—कथावत्सु में धम्मसंगणि और विभग से उद्धरण मिलता है, किन्तु घातुकपा, पुगलपञ्जति एवं यमक से नहीं। धन्य के उत्तरभाग में पट्ठान में वर्णित अनेक पञ्चयों का परिचय मिलता है। कथावत्सु में प्रतिपादित सिद्धान्त क्रमानुसार इस प्रकार हैं—(1) (१) पुद्गलवाद का निषेध कथावत्सु में सप्रमाण किया गया है और यही निषेध शेरवादियों के सिद्धान्त में उस समय तथा और पीछे भी मुख्यतम रहा है।

पुद्गलवाद के विरोध में प्रधान युक्ति यह ही जाती थी कि पुद्गल की उपलब्धि नहीं होती, केवल स्कन्धों की ही उपलब्धि होती है। ये उपलब्ध स्कन्धविशेष ही वस्तुतः सत्तावान् हैं। पुद्गल केवल प्रज्ञप्ति है वह बाल्योपुत्रीयों के प्रधान अभिमत का स्वच्छक है। तथा (२) इसके अतिरिक्त धेरवादी महादेव की पांच वस्तुओं को भी प्रत्याख्यात करते हैं और अहंत्-परिहाण को सम्भव नहीं मानते वे यह यह महासाधकों के विरोध में हैं। धेरवादियों के मत में स्रोतआप्त के लिए भी गिरना सम्भव नहीं है। (३) देवलोके में भी ब्रह्मचर्यावास सम्भव है। (४) क्लेश कमरा छूटने हैं। (५) पुण्यजन के लिए काम-रोग और व्यापाद का छोड़ना सम्भव नहीं है। (६)-(८) अतीता और अनागत धर्मों की सत्ता नहीं होती, न सर्वात्मना और न अंशतः यह सर्वास्तिवादियों के मुख्य सिद्धान्त का प्रतिषेध है। (९) सब धर्म स्मृति-प्रस्थान नहीं हैं। (१०) यह नहीं कहना चाहिए कि अतीतादिअध्य और रूपादि स्कन्ध हैं भी और नहीं भी हैं।

न अन्तरामय की सत्ता होती है। अनुशय और पर्यवस्थान चैतनिक, चित्तसम्प्र-युक्त और चित्त के आलम्बन बन सकते हैं। तीन ही असंस्कृत हैं।

(II) (५) एक नित दिन भर नहीं ठहर सकता। (६) सब संस्कार कुक्कुलमात्र नहीं हैं। (७) मार्ग और चार सत्त्वों का अभिसमय जानुपूर्वी से होता है। स्रोतआप्त फल के अनन्तर सब चर्चा लोकोत्तर है। (८) बुद्ध का व्यवहार लोकोत्तर नहीं है। (९) एक ही निरोध है।

(III) (१) तथागत का बल श्रावक-साधारण नहीं है। (२) तथागत के दस बल 'आर्य' नहीं हैं। (३) सराग-चित्त विमुक्त नहीं होता है। (४) विमुक्त विमुच्यमान नहीं होता। (५) अष्टमक-पुद्गल के पर्यवस्थान, दृष्टि और विचिकित्सा का प्रहाण नहीं होता। (६) किन्तु वह श्रद्धादि पाँचों इन्द्रियों से संप्रयुक्त होता है। (७), (९) दिव्यचक्षु मांसचक्षु से भिन्न है और (८) दिव्य-श्रोत मांसश्रोत से। (१०) देवताओं में संवर नहीं होता। (११) असंजिसत्त्वों में संज्ञा नहीं होती। (१२) नैवसंज्ञानासंज्ञापतन में संज्ञा होती है।

(IV) (१) गृहस्व अहंत् नहीं हो सकता। (२) उपपत्त्या अहंत् नहीं हो सकते। (३) अहंत् के सब धर्म जनालव नहीं हैं। (४) अहंत् चारों धामन्य-फलों से समन्वा-गत नहीं है। (५) अहंत् पङ्-उपेक्षासमन्वागत नहीं है। (६) बोधि से ही बुद्ध बनते हैं। (७) महापुरुष-लक्षण युक्त बोधिसत्त्व नहीं भी होते। (८) बोधिसत्त्व काश्यपबुद्ध के श्रावक नहीं थे। (९) अहंत्त्व में पिछले तीन फल समन्वागत नहीं होते। (१०) अहंत्त्व सर्वसंयोजन-प्रदान नहीं है।

V (१) विमुक्ति-ज्ञान-युक्त सब विमुक्त नहीं होते। (२) दीन का अर्थात् ज्ञान नहीं होता। (३) पृथ्वी काँसण से विपरीत-ज्ञान उत्पन्न होता है। (४) अनिमित्त को नियाम-गमन का ज्ञान नहीं होता। (५) सब ज्ञान प्रतिबन्धित नहीं है। (६) संवृति-ज्ञान का विषय न सत्य है न असत्य। (७)-(८) अनागत का ज्ञान नहीं होता और न प्रत्यक्ष का। (९) श्रावक को अन्धगत फल का ज्ञान नहीं होता।

VI (१)-(२) नियाम और प्रतीत्यसमुत्पाद संस्कृत नहीं है। (३) चार सत्य भी असंस्कृत नहीं है और (४) न अरूप-समापत्तियाँ और (५) न निरोध समापत्तियाँ और (६) न आकाश ही असंस्कृत है। (७)-(८) आकाश और चारों महाभूत अवश्य है। (९) चक्षुरिन्द्रिय और कार्यकर्म भी अवश्य है।

VII (१) धर्म दूसरे धर्मों में संगृहीत होते हैं। (२) धर्म दूसरे धर्मों से सम्प्रयुक्त होते हैं। (३) चैतन्यिक धर्म होते हैं। (४) क्षान्त चैतन्यिक धर्म नहीं है। (५) पुण्य परिमाणमय नहीं है। (६) वहाँ पर दिशा हुआ दान परन्तु शेष नहीं होता। (७)-(१०) पृथ्वी कर्मविपाक नहीं है, जरा-मरण भी विपाक नहीं है, आर्यधर्म सविपाक है, विपाक में स्वयं विपाकधीमता नहीं है।

VIII (१) पाँच ही गतियाँ हैं। (२) अन्तराभव नहीं होता। (३) पाँच काम-धर्मों से ही काम-धातु नहीं बनती। (४) पाँच आपतन ही काम नहीं हैं। (५)-(६) रूपी धर्म और अरूपी धर्म से ही रूप-धातु और अरूप-धातु है। (७) रूप-धातु में पञ्चावतनिक आत्मभाव नहीं होता। (८) अरूप-धातु में रूप नहीं है। (९) कुशल-चित्त-समुत्पन्न कार्य कर्म कुशल रूप नहीं है। (१०) लोहितेन्द्रिय केवल अरूप नहीं है। (११) अहंत्वं की कर्म के कारण अहंत्व से परिहाण नहीं होती।

IX (१) आनिशमदसो अग्रहीण-संयोजन होता है। (२) संयोजन अमृतालम्बन नहीं होता है। (३) रूप अनालम्बन है। (४) अनुवाय आलम्बन है। (५) ज्ञान-साधम्बन है। (६)-(७) अतीतालम्बन एवं अनागतालम्बन चित्त सालम्बन है। (८) सब चित्त वितर्कानुपत्तित नहीं है। (९) अव्यवितर्क-विस्कार नहीं है। (१०)-(११) वाणी चित्त के अनु रूप हो सकती है और कार्य-कर्म भी चित्त के अनु रूप हो सकता है। (१२) अतीत और अनागत से समन्वागति नहीं होती।

X (१) पिछले स्कांधों के निरुद्ध होने पर नवों का जन्म होता है। उनका सम्बन्धन एवं सम्मुखीभाव नहीं होते। (२) मार्गसमख्यी का रूप मार्ग नहीं है। (३) पञ्चविज्ञानसमख्यी की मार्ग-भावना नहीं होती। (४) पाँच विज्ञान न कुशल है न अकुशल, (५) वे अनामोग हैं। (६) मार्गसमखी लौकिक एवं लोकोत्तर शील से

समन्वागत नहीं है। (७)-(८) शील चैतन्यिक है और चित्तानुपरिवर्तो है। (९) समाधानहेतु शील बढ़ता नहीं है। (१०) विज्ञप्ति शील-भाव नहीं है। (११) अविज्ञप्ति दीर्घील-भाव नहीं है।

XI (१) अनुशय अकुशल, महेतुक और चित्तसम्प्रयुक्त है। (२) अज्ञान विगत होने पर एवं ज्ञानविप्रयुक्तता पर वर्तमान चित्त की अवस्था में 'ज्ञानो' नहीं कहा जा सकता। (३) ज्ञान चित्तसम्प्रयुक्त है। (४) 'इदं दुःखम्' कहने से अनुरूपज्ञान प्रवृत्त नहीं होता। (५) ऋद्धि बल को कल्प भर नहीं ठहरा जा सकता। (६) समाधि चित्तसंतति नहीं है। (७) धर्मस्थितता परिनिष्पन्न नहीं है। (८) अनित्यता, जरा और मरण भी परिनिष्पन्न नहीं है।

XII (१) संवर और असंवर कर्म नहीं है। (२) सब कर्म सविपाक नहीं है। (३)-(४) शब्द विपाक नहीं है और न धर्मायतन विपाक है। (५) सोतआपन्न के लिए आवश्यक नहीं है कि वह साल बार और जन्म ले। (६) कोलकोल एक कुल से दूसरे कुल में जाने के लिये बाध्य नहीं है। (७) दृष्टि सम्पन्न पुद्गल बोधपूर्वक प्राणघात नहीं कर सकता, किन्तु (८) उसकी दुर्गति की सम्भावना प्रहोण नहीं होती। (९) सप्तभविक पुद्गल दुर्गति से ऊपर है।

XIII (१) कल्पस्य कल्प तक नहीं ठहर सकता। (२) कल्पस्य कुशल-चित्त-प्रतिभास कर सकता है। (३) आन्तरिक पुद्गल सम्यक्त्व-निधाम में अवक्रमण नहीं कर सकता। (४) नियत पुद्गल नियाम में अवक्रमण नहीं करता। (५) नीवृत नीवरण नहीं छोड़ता। (६) संयोजन-सम्मुखीभूत संयोजन नहीं छोड़ता। (७) समापन्न आस्वादन नहीं करता, ध्यान की चाह नहीं रखता, न ध्यानालम्बन होता है। (८) अमुल का राग नहीं होता है। (१०) धर्म-तृष्णा अकुशल है और (११) दुःख-समुदय है।

XIV (१) कुशलमूल और अ० का अन्योन्य-प्रतिसम्बन्ध नहीं होता। (२) पञ्चायतन एक साथ मातृगर्भ में समुपविष्ट नहीं होते। (३) पाँच विज्ञातों की परस्पर समन्तर उत्पत्ति नहीं होती। (४) आर्य-रूप महाभूतों से उत्पन्न नहीं है। (५) अनुशय पर्यवस्थानों से भिन्न नहीं है। (६) पर्यवस्थान चित्तसम्प्रयुक्त है। (७) रूप-राग एवं रूप-राग केवल रूप-ज्ञान एवं अ० में अनुशयित और पर्यापन्न नहीं है। (८) दृष्टिगत अकुशल है और (९) त्रैवातुक में पर्यापन्न है।

XV (१) प्रत्ययता व्यर्थात्वत नहीं है। (२) संस्कार अविद्याप्रत्यय है, अविद्या संस्कार-प्रत्यय है। (३) अतीतादि कालभेद परिनिष्पन्न नहीं है। (४) क्षण, लघु और

सुहृत् भी परिनिपन्न नहीं है। (५) चार आश्रय साश्रव हैं। (६) लोकोत्तर धर्मों का जरा-मरण लोकोत्तर नहीं है। (७) संज्ञावेदितनिरोध लोकोत्तर या लौकिक नहीं कहा जा सकता। (८) संज्ञावेदित निरोध में मृत्यु नहीं हो सकती। (९) संज्ञावेदित-निरोध में असंज्ञि-सत्त्वों का प्रवेश नहीं है। (१०) कर्म कर्मोपचय से भिन्न नहीं है।

XVI (१)-(२) दूसरे के चित्त पर बल नहीं होता। (३) दूसरे को सुख का अनुप्रदान नहीं हो सकता। (४) अधिगति के अनन्तर मनसिकार नहीं होता। (५) रूप हेतु नहीं बन सकता, अव्याकृत है, अहेतुक है और विपाक नहीं है।

XVII (१)-(२) अहंत् का पुष्पोपचय नहीं होता और अहंत् की अकाल मृत्यु सम्भव है। (३) सब कुछ कर्म का फल नहीं है। (४) केवल इन्द्रियबुद्ध ही दुःख नहीं है। (५) आमर्माणों को छोड़कर अवशेष संस्कारमात्र दुःख नहीं है। (६) सब दक्षिणा-प्रतिग्रह करता है। (७) दक्षिणा-विशोधन करता है, और (८) सब के बारे में यह कहा जा सकता है कि वह साता है, पीता है आस्वादन करता है। (९) सब को दान का बहुत फल है, किन्तु (१०) बुद्ध को दान का भी फल बहुत है। (११) दान प्रति-ग्राहक से शुद्ध होता है न कि दाना से।

XVIII (१)-(२) बुद्ध भगवान् ने मनुष्यों में निवास किया था और धर्म का वस्तुतः उपदेश किया था। (३) बुद्ध भगवान् लोकानुकम्पक एवं महाकरुणा-समा-पत्ति से युक्त थे। (४) उनका उच्चार-प्रलाव अन्य गन्धों का अतिशायन नहीं करता था, क्योंकि वे गन्धभोगी न होकर ओदन-कुत्मान-भोगी थे। (५) एक आर्य-मार्ग से चार धामण्य-फलों का साक्षात्कार नहीं होता। (६) एक ध्यान से ध्यानान्तर में साक्षात् संक्रमण नहीं होता। (७) ध्यानान्तरिक अवस्थाएँ नहीं होती हैं। (८) समापन्न पद नहीं सुनता। (९) चक्षु रूप नहीं देखता।

XIX (१) अतीत, अनागत और प्रत्युत्पन्न क्लेशों का प्रहाण नहीं होता। आर्य-मार्ग के अनुसरण से उनकी अनुत्पत्ति होती है। (२) मृत्युता संस्कार-स्कन्ध-पर्या-पन्न नहीं है। (३) धामण्यफल असंस्कृत नहीं है। (४)-(५) प्राप्तिर्था और तथता असंस्कृत नहीं है। (६) निर्वाण-प्राप्त अव्याकृत है। (७) पूषज्जन के लिए अत्यन्त निवामता नहीं है। (८) श्रद्धादि पाँच इन्द्रियाँ केवल लोकोत्तर नहीं हैं।

XX (१) अबोधपूर्वक किये हुए पाँच ध्यानन्तर्य दोषावह नहीं है। (२) पूषज्जन भी ज्ञानसम्पन्न होता है। (३) निरय में निरयपाल होते हैं। (४) देवलोका में तिर्यग्-जातीय नहीं होते। (५) मार्ग-पञ्चांगिक नहीं होता। (६) लोकोत्तर ज्ञान ज्ञादश-वस्तुक नहीं होता।

XXI (१) संगीतियों के द्वारा शासन नव-कृत नहीं है। (२) पृथग्जन त्रैधातुक धर्मों से विभक्त हो सकता है। (३) कोई संयोजन अर्हत् के द्वारा अप्रहीण नहीं होता। (४) "अधिप्राय-वृद्धि" (यथाकाम सिद्धि) न आचक की होती है, न बुद्ध की। (५) बुद्धों में ही नातिरेकता होती है। (६) बुद्ध सब दिशाओं में नहीं होते हैं। (७) - (८) सब धर्म अथवा कर्म मिथ्यात्व या सम्पत्त्व में निवृत नहीं हैं, क्योंकि कुछ को अनिमल-राशि देशित किया गया है।

XXII (१) परिनिर्वाण में सब संयोजनों का प्रहाण हो जाता है। (२)-(३) कुशलचित्त उत्पन्न कर अर्हत् परिनिर्वृत नहीं होते, और न अनेकजन्म में स्थित होकर परिनिर्वृत होते हैं। (४)-(५) गर्भावस्था या स्वप्न में धर्म का अभिसमय नहीं होता और न अर्हत्त्व-प्राप्ति। (६) सब स्वप्न-गत चित्त अव्याकृत नहीं होते। (७) आमेवन-प्रत्ययता होती है। (८) सब धर्म एकचित्त-क्षणिक नहीं हैं।

XXIII (१) एकाभिप्राय से मैथुन-धर्म प्रतिवेदितव्य नहीं है। (२) अर्हत् के रूप में छिप कर अमनुष्य मैथुन नहीं करते। (३) बोधिसत्त्व दुर्गति में जन्म ग्रहण नहीं कर सकते। (४) राग-प्रतिरूपक अराग नहीं होता। (५) पाँच स्कन्ध, बारह आयतन, अठारह धातु एवं चारों इन्द्रियाँ परिनिष्पन्न हैं। बुद्ध परिनिष्पन्न नहीं है।

कथावस्तु, विभाषा और विभज्यवाद—वाटलिपुत्र की संगीति में तिस्तमोगली-गुप्त ने अर्थात् से ज्ञपते को और भगवान् बुद्ध को विभज्यवादी बताया। शारवतवाद एवं उच्छेदवाद, सन्निवाद एवं असन्निवाद आदि का अस्वीकार करते हुए विभागपूर्वक अथवा विवेकपूर्वक अपने आशय का प्रतिपादन करने के कारण तथागत को विभज्यवादी कहा गया था।

विभज्यवादी के अर्थ होते हैं—जो विवाद के विषय को विभक्त करके बोले अर्थात् जो एकदेशी मत को न ग्रहण कर यथाभूत विवेकपूर्वक सिद्धान्तों का प्रतिपादन करे। महासाधिकों में प्रज्ञप्तिवादी विभज्यवादी कहलाते थे। विभाषा में विभज्यवादियों के बहुत-से सिद्धान्तों का उल्लेख मिलता है। विभज्यवादियों को यहाँ मुक्तवादियों का विरोधी प्रतिपादित किया गया है अर्थात् वैभाषिक सर्वास्तिवादियों का विरोधी। ऐसा प्रतीत होता है कि विभाषा में विभज्यवादियों को तीक्ष्णकृत माना गया है और इस नाम से वैभाषिक सर्वास्तिवादियों के अतिरिक्त अनेक अन्य सम्प्रदायों को सूचित किया गया है। वसुबन्धु के अनुसार विभज्यवादी वे हैं जो कि वर्तमान सत्ता एवं कुछ अतीत की सत्ता स्वीकार करते हैं, किन्तु भविष्य की एवं कुछ अतीत की सत्ता स्वीकार

नहीं करते^{११}। इस परिभाषा में काश्यपीय विभज्यवादी वन जाते हैं। संभवतः ने भी वसुवन्तु का समर्थन किया है। वसुवर्मा के अनुसार विभज्यवादी सब संस्कृत धर्मों को अनित्य होने के कारण सर्वथा दुःखात्मक मानते थे। वह मत प्रज्ञप्तिवादियों का भी था। भव्य ने विभज्यवादियों को और सर्वास्तिवादियों को अभिन्न बताया है^{१२}।

स्थविरवादी दर्शन

धर्म-स्वरूप और वर्गीकरण—व्युत्पत्ति के अनुसार धर्म शब्द का अर्थ 'धारण करने वाला' है। अतएव प्रयोग में धर्म शब्द स्वभाववाची बन गया तथा स्वभाव से ही प्रत्येक वस्तु के कार्य और व्यापार के नियत होने के कारण नियमवाची भी। उत्तर-वैदिक-काल में श्रुत के स्थान पर 'धर्म' का प्रयोग होने लगा था, एवं वैदिक परम्परा में प्रकृति और समाज के शाश्वत स्वभावगत नियम का धर्म शब्द अभिप्रायक था। इस प्रकार 'धर्म' मूलतः स्वभाववाची ही है एवं इसी के अनुसार धर्म की प्रचलित बौद्ध परिभाषा है—जो स्वभाव अथवा स्वलक्षण का धारण करे। बौद्ध चिन्तन में 'धर्म' का कुछ वही स्थान है जो सांख्य-दर्शन में 'तत्त्व' का। सांख्य के समान ही बौद्ध दर्शन में गुण और गुणों का भेद अपारम्भाधिक माना जाता है। अतः बौद्ध मत में धर्म, स्वभाव एवं स्वभाव-प्रतिसंयुक्त वस्तु, दोनों को संकेतित करता है एवं दोनों में अभेदही बौद्धों का विचरित है।

धर्म माना किन्तु परिमणित है। उनके स्वभाव प्रति विशिष्ट एवं प्रति नियत है तथापि उनके विषय में सामान्यतः यह कहा जा सकता है कि वे अनित्य-लक्षण, दुःख-लक्षण एवं अनात्म-लक्षण हैं। नैरात्म्य को बौद्धों ने धर्म का मूल लक्षण भी बताया है। स्थविरवादी अभिधर्म में धर्मों की अनात्मकता का अर्थ है उनका पुरुष अथवा पुद्गल

२६-अभिधर्मकोश, ५, पृ० ५२; तु०—बही, पृ० २३-२४।

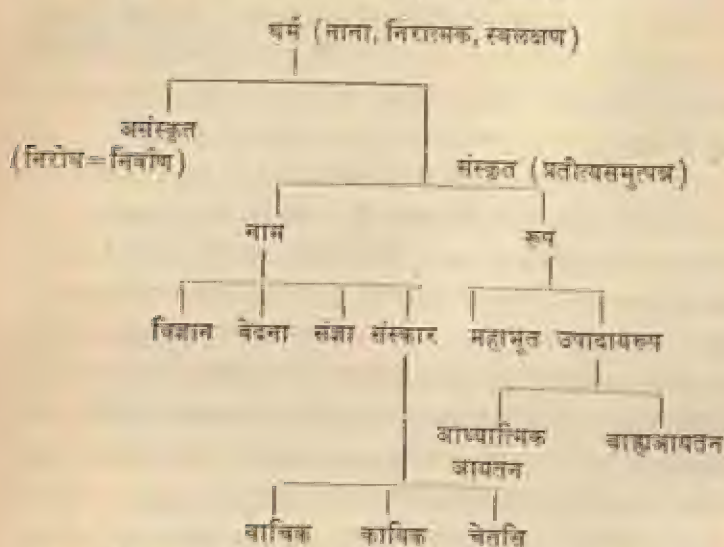
२७-बारो के अनुसार—(१) विभज्यवादी सर्वास्तिवादी नहीं थे। (२) काश्यपीय विभज्यवादियों के अंग थे। (३) थेरवादी और अतएव महो-शासक भी विभज्यवादियों के अंग थे। (४) महोशासकों से निकले धर्म-मुक्तक भी विभज्यवादियों के अंग थे। (५) ताच्यशादीय भी इसी वर्ग के थे। (६) विभज्यवादी स्थविरों के उस वर्ग के थे जो कि वात्सीपुत्रीयों से भिन्न और सर्वास्तिवादियों का विरोधी था। पाटलिपुत्र की संगीति के बाद प्रवात्सीपुत्रीय स्थविर-यो शाखाओं में बँट गये—सर्वास्तिवादी और विभज्य-वादी। पूर्व०।

से असम्बन्ध, उनकी निष्कल्प-निर्जीविता। सब धर्म कार्य-कारण-भाव से परिणत हैं। इसलिए उन्हें प्रतीत्यसमुत्पाद अथवा हेतु-प्रभव कहा गया है। कार्यकारण-प्रवाद में पतित होने के कारण धर्मों को 'संस्कार' अथवा संस्कृत-धर्म कहा जाता है। सब संस्कार भंगुर एवं संबलनात्मक हैं, किन्तु यह स्मरणीय है कि संस्कारों का निरोध शान्त है और यही निर्वाण है जो कि अतर्क्य और असंस्कृत-धर्म कहा गया है। अभिधर्म मूलतः एक प्रकार का 'धर्मवाद' है जिसके अनुसार परमार्थ के घटक केवल अलग-अलग एवं अयंकीर्ण-स्वभाव वाले अनित्य और संबलनशील अनेक धर्म मात्र हैं जो कि प्रतीत्यसमुत्पाद एवं प्रत्ययता के परतन्त्र हैं, किन्तु जितका निरोध शान्त और अतर्क्य है।

इस दृष्टि के सम्बन्ध में यह प्रश्न उठना स्वाभाविक है कि यदि धर्म अनित्य हैं तो क्या उनके स्वभाव अथवा लक्षण भी अनित्य हैं? क्या निर्वाण कुछ धर्मों का अथवा सब धर्मों का निरोध मान है, अथवा यह 'निरोध' स्वयं एक पृथक् धर्म है? यदि यह (निर्वाण) स्वयं स्वभाव-प्रतिसंयुक्त पृथक् धर्म है, तो अनित्यत्व एवं प्रतीत्यसमुत्पाद से इसे किस प्रकार विमुक्त माना जा सकता है। इन प्रश्नों के उत्तर एक ओर सर्वोक्तिवाद तथा महायानिक धर्मतत्त्वता एवं मूल्यता के सिद्धान्तों में पर्यवसित होते हैं। किन्तु घेर-वादी दलों में इस प्रकार की संकाओं एवं कौतूहल को अविक प्रथम नहीं दिया गया है प्रत्युत धर्म और धर्मों का अभेद, धर्मों का स्वभाव-पारमार्थ्य, प्रत्येक धर्म का स्वभाव-प्रतिसंयोग तथा इस प्रकार से अवधारित धर्मों के प्रतियोगों के रूप में निर्वाणाल्प धर्म की पारमार्थिकता, इन सभी सिद्धान्तों का अग्रगण्य दृष्टा-पूर्वक किया गया है। धर्म का मूल लक्षण स्वभाव-धारणा है और यही लक्षण निर्वाण में घटता है। निर्वाण का स्वभाव है, किन्तु उसके वस्तुतः अतर्क्य होने के कारण उसको संसार के प्रतियोगों के रूप में निरूपित किया जाता है। इस प्रकार वस्तुतः निर्वाण के निरोध-वादि लक्षण एक प्रकार से 'तदस्व-लक्षण' उहरते हैं। अभिधर्मगिटक में निर्वाण को असंस्कृत धातु के रूप में निर्दिष्ट किया गया है। मार्ग-चतुष्टय-ज्ञान ने उसका साक्षात्कार होता है। मार्ग-फलों का वह आलम्बन है, लोकोत्तर है, अव्याकृत है, तथा स्वभावतः एकविध होते हुए भी उपाधि-शेष एवं अनुपाधि शेष, इस प्रकार द्विविध उपदिष्ट है। तुष्ठा से निष्क्रान्त होने के कारण उसे 'निर्वाण' कहा जाता है।

संस्कृत धर्मों का एक प्राचीन विभाग नाम-रूप अथवा रूप-धातु एवं धर्म-धातु में था। 'रूप' के द्वारा इन्द्रिय-शोचर अथवा भौतिक धर्मों का संकेत होता था। 'नाम' अथवा 'धर्म-धातु' अरूप-सत्ता का बोधक था जिनमें द्रव्य, चैतनिक धर्म, एवं सजीवाद्य-शोचर धर्म संगृहीत थे। 'नाम' को विज्ञान, वेदना, संज्ञा, एवं संस्कार में विभाजित कर

संस्कृत धर्मों को धर्म-स्कन्धों निरूपित हुई। रूप-स्कन्ध को इन्द्रियों के अनुसार पाँच आध्यात्मिक एवं पाँच बाह्य आयतनों में बाँटा गया। इसके साथ ही रूप का एक दूसरा विभाजन भी विदित था—महामूतों में, एवं उनके 'उपादाय रूपों' में। गुप्त-पिटक में उपलब्ध धर्म-विवरण इस प्रकार प्रदर्शित किया जा सकता है—



पेरकारी श्रमिधर्म में धर्म के स्वरूप का सामान्य विवेचन कम, किन्तु उनके पृथक् स्वभावों का निरूपण विस्तार से किया गया है। ऊपर कहा जा चुका है कि धम्मसंगणि में धर्मों का मुख्य विभाजन उनकी हेयोपादेयता की दृष्टि से किया गया है। धर्म कुशल, अकुशल अथवा अव्याकृत हैं। अव्याकृत धर्म स्वयं कोई भोगरूप फल उत्पन्न नहीं करता। निर्वाण, रूप (=भौतिक धर्म), विपाक (=पूर्व धर्म का भोग) एवं क्रिया (असंकल्पपूर्व तैत्तिक क्रिया) अव्याकृत हैं। कुशल-धर्म कालान्तर में सुख-भोग प्रदान करते हैं एवं अकुशल-धर्म दुःखभोग। चित्त और चैतसिक धर्म ही कुशल अथवा अकुशल हो सकते हैं। लोभ, द्वेष एवं मोह—ये तीन अकुशलहेतु हैं। इन्हीं के संगोप से चित्त-चैतसिक धर्मों में अकुशलता उत्पन्न होती है। दूसरी ओर अलोभ, अद्वेष एवं अमोह—ये कुशल-हेतु हैं। यह स्पष्ट है कि कुशल, अकुशल एवं अव्याकृत का भेद धर्मों का स्वभावगत भेद नहीं है, किन्तु संचारी पुरुष की दृष्टि से ही धर्मों का उनके पृथक् कार्यों के अनुसार विभाजन है—कुछ धर्म उन्हें सुख देते हैं, कुछ दुःख देते हैं, कुछ न सुख देते

हैं, न दुःख देते हैं। आध्यात्मिक साधन की दृष्टि से ही इस प्रकार का वर्गीकरण बहुत महत्वपूर्ण है।

धम्मसंगणि में प्रकारान्तर से धर्मों का चित्त, चैतनिक तथा चित्त-विप्रयुक्त, इन तीन वर्गों में विभाजन उल्लिखित है। चित्त सप्तविध है—चक्षुरादि-विज्ञान, मनोपातु एवं मनोविज्ञानवातु। चैतनिक त्रिविध है—वेदनास्कन्ध, संज्ञास्कन्ध, एवं संस्कार-स्कन्ध। चित्त-विप्रयुक्त धर्म दो हैं—रूप, एवं निर्वाण। किन्तु यह विभाजन अभिधर्म-पिटक में अधिक चर्चित नहीं है। उस समय, जैसा कथावस्तु से प्रतीत होता है चैतनिक धर्मों की पृथक् सत्ता भी विवादास्पद थी। चित्त एवं रूप के दो वर्गों का धम्म-संगणि में विस्तार से वर्णन मिलता है। अभिधम्म के कुछ ग्रन्थों में पुनः प्राचीन स्कन्ध, वातु, एवं आयतन की विस्तृत चर्चा है। संक्षेप में अभिधर्मपिटक में उपलब्ध धर्म-विवरण इस प्रकार प्रदर्शित किया जा सकता है—(पृष्ठ २५६ देखें)

आचार्य अनिरुद्ध ने चार पारमाधिक तत्त्व स्वीकार किये हैं—चित्त, चैतनिक, रूप और निर्वाण^{२८}।

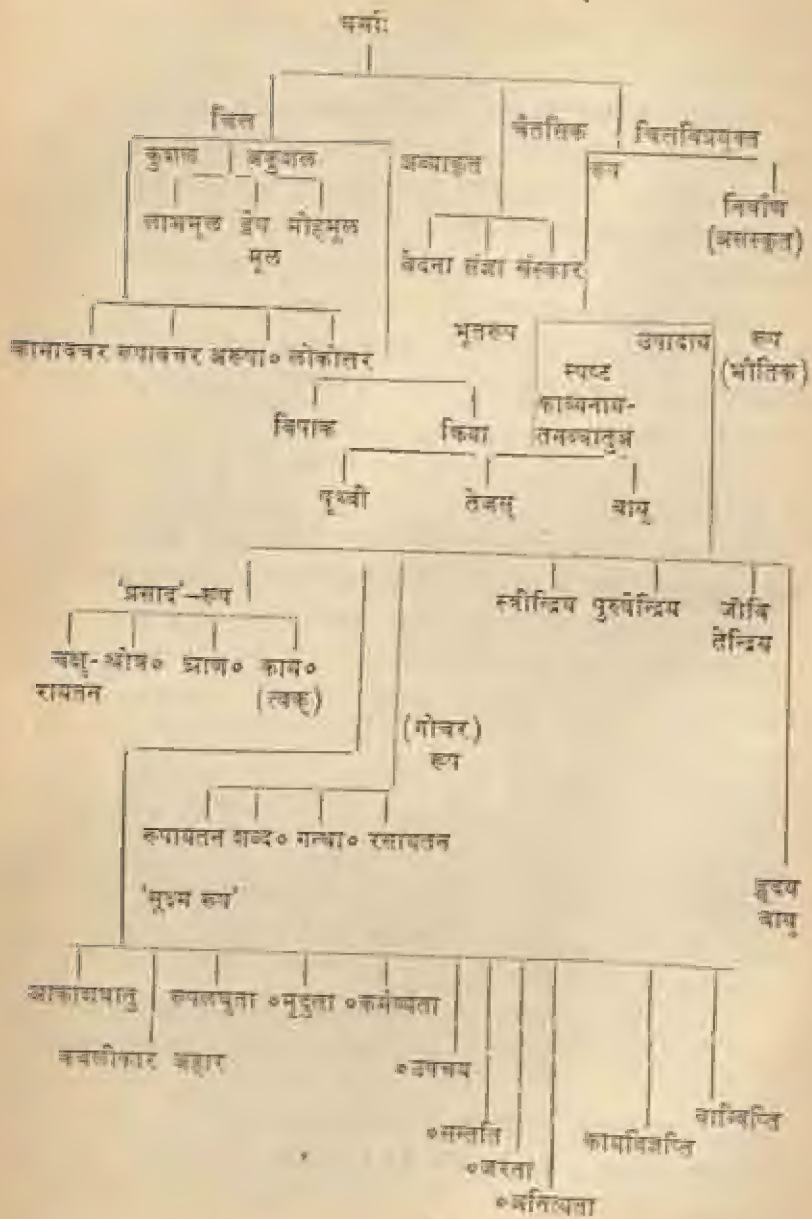
चित्त—समस्त लौकिक धर्मों में चित्त शीर्षभूत है जैसे समस्त लौकोत्तर धर्मों में प्रज्ञा। सब कुशल अथवा अकुशल धर्म चित्तपूर्वगम है धम्मपाद की प्रसिद्ध गाथाओं के के अनुसार। 'मनं सर्व धर्मों में पहले अग्रसर होता है। सब धर्मों में मन श्रेष्ठ है। सब धर्म मनोमय हैं।' सुख और दुःख मनोपातु शुभ और अशुभ का इस प्रकार अनुमरण करता है जैसे यानबाही पशु का यानचक्र अथवा पुरुष की छाया^{२९}। ग्लेश और व्यवधान चित्त का ही सहारा लेकर प्रवृत्त होते हैं। यही कारण है कि चित्त के स्वभाव, प्रवृत्ति एवं उसके कुशल और अकुशल से सम्बन्ध को लेकर अभिधर्म में इतनी चर्चा रही है। जैसे चित्र में नाना विविध रूप लोक का प्रदर्शन होता है ऐसे ही देव, मनुष्य, तिरय, एवं तिर्यक गतियों में कर्म, लिप, संज्ञा, व्यवहार आदि का भेद चित्त-कृत एवं चित्त-मात्र ही है^{३०}। कर्म का मूल चित्र में ही है एवं कर्म से ही समस्त संसार का दुःख निरुद्ध हुआ है। इस प्रकार यह कहने में कोई अत्युक्ति नहीं है कि संसार का दुःख एवं उससे विमुक्ति दोनों ही चित्त के अधीन हैं।

चित्त और रूप—चित्त और रूप (भौतिक धर्म) का सम्बन्ध पर्यालोचनीय है। चित्त रूप का पञ्चजात-पञ्चय है। रूप चित्त का पुरेजात-पञ्चय है। चित्त की

२८—अभिधम्मसंगहो (सारनाथ, १९४१), पृ० १।

२९—सुद्धक (ना०), जि० १, पृ० १६।

३०—अट्ठसालिनी, पृ० ५४।



प्रवृत्ति को लिए रूप, वस्तु एवं आलम्बन प्रधान करता है। इन्हीं के आश्रय से सारी विज्ञान-धातु उत्पन्न होती हैं। ऐसे ही रूप, शब्द आदि पंचविध भौतिक धर्मों का आलम्बन कर पाँच प्रकार की विज्ञान-बीधियाँ प्रवृत्त होती हैं। दूसरी ओर चित्त-संभूत कर्म कायिक-रूप की उत्पत्ति में प्रधान कारण है। कर्म और विज्ञप्ति के प्रसंग में चित्त ही देह का संचालन करता है। चित्त को रूप के उद्भवों में से एक स्वीकार किया गया है। रूप का जहाँ अभाव है ऐसे अरूप लोकों में भी चित्त की प्रवृत्ति सम्भव होती है। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि यद्यपि भूतरूप चित्त-निरपेक्ष है एवं चित्त की प्रवृत्ति साधारणतः रूप-सापेक्ष है तथापि कर्म आदि के द्वारा देह का उत्पादक, संचालक एवं उपलब्ध-म्भक होने के कारण चित्त का ही प्राधान्य स्वीकार करना चाहिए। वस्तुतः स्वातन्त्र्य की पर्याप्त आलोचना वर्तमान पालि साहित्य में उपलब्ध नहीं होती।

सूत्रपिटक में भी चित्त को रूप से अधिक चंचल बताया गया है। पीछे क्षणभंगवाद के विकसित होने के साथ इस प्रश्न पर विचार किया गया कि यदि रूप-धर्म एवं चित्त दोनों ही क्षणिक हों तो चित्त और रूप का सम्बन्ध दुरुपपाद है। रूपालम्बन के पुरी तरह से अवबुद्ध होने में अनेक चित्त उत्पन्न एवं निरुद्ध होते हैं। यदि चित्त का एक क्षण रूप के एक क्षण के बराबर हो तो रूप का ठीक ज्ञान असम्भव है। अतएव खेर-वादियों ने यह सिद्धान्त प्रस्तुत किया कि रूप-क्षण सप्तह (१७) चित्त-क्षणों के बराबर है। इस सिद्धान्त का आधार चित्तबीधि का विवेचन है^{११}।

बीधिचित्त—बीधि का अर्थ स्फुट-बोध के अभिमुख चित्त-परम्परा है। एक जन्म में उत्पत्ति के समय का प्रथम चित्त जो पिछले जन्म की चित्त-संतति से इस जन्म की चित्तसंतति का सम्बन्ध जोड़ता है, प्रतिसंधान-हेतु होने के कारण प्रतिसंधि-विज्ञान कहलाता है। इसके अनन्तर भवांगचित्त की प्रवृत्ति होती है। भवांग से तात्पर्य उपपत्ति-भव के अंग अथवा कारण से है जो कि चित्त का एक अर्धचेतन अथवा उपचेतन प्रवाह है जैसा मुपुत्ति की अवस्था में उपलब्ध होता है। भवांग का प्रारम्भ प्रतिगन्धि-चित्त से होता है एवं अन्त ज्युति-चित्त से। भवांग का आलम्बन प्राप्त जनक-कर्म, निमित्त अथवा गति-निमित्त होता है। १९ प्रकार के भवांग बताये गये हैं^{१२}। इस भवांग-चित्त के स्रोत की काटकर बीधिचित्त की प्रवृत्ति होती है एवं बीधि के अन्त में

३१-३०—अभिधम्मसंगहो, पृ० ६४-८५; अट्ठसात्तिनी, पृ० २१६-३३।

३२-अभिधम्मसंगहो, पृ० ८६।

पुनः भवांग-पात । भवांगचित्त बोध का आत्मविवशान्त अस्पृष्ट प्रवाह है, बौधचित्त नाम आध्यात्मिक एवं आह्य विषयों के अगत् का स्पृष्ट बोध है ।

विषयों का चित्त से सम्बन्ध इन्द्रियों के द्वारों से एवं मन के द्वार से सम्पन्न होता है । इन्द्रिय-द्वार में आलम्बन के प्रकट होने पर वह मनोद्वार में भी प्रकट होता है, जैसे किसी वृक्ष की शाखा पर उतरते हुए पक्षी को छाया पृथ्वी पर भी उतरती है । किन्तु अनेक आलम्बन सीधे मनोद्वार में प्रकट होते हैं । इस प्रकार द्वार-भेद से चित्तबीधि के दो भेद किये जा सकते हैं—पंचद्वार-बीधि एवं मनोद्वार-बीधि । पंचद्वारबीधि में बाह्य विषय का इन्द्रिय-द्वार के साथ सम्पर्क स्थापित होना वस्तुतः बाह्यरूप एवं 'प्रसादरूप' का संघटन है । इससे विचलित होकर भवांग की धारा का विच्छेद होता है । पहले क्षण में 'भवांग-चलन' होता है, दूसरे में 'भवांग-उपच्छेद' । तदनन्तर इन्द्रिय-द्वार में प्राप्त आलम्बन की ओर चित्त का आकर्षण अथवा 'आवर्जन' होता है । यह एक असंकल्प-पूर्वक नैसर्गिक क्रिया है । अभिधर्मपिटक में इसे क्रिया-मनोधानु कहा गया है । और इसे क्रियारूप अष्पाकृत धर्म बताया गया है । पीछे के दार्शनिक साहित्य में इसका नाम 'पंचद्वारावर्जन' है । आवर्जन के अनन्तर तद्विषयाकार कवुरादिविज्ञान की उत्पत्ति होती है । चक्षुर्विज्ञान, श्रोत-विज्ञान आदि विज्ञान सर्वथा निष्कलंक, बिगुल ऐन्द्रिय-संवेदन हैं । ये विज्ञान प्राक्तन कुशल अथवा अकुशल धर्मों के विपाक होते हैं और अतएव अष्पाकृत धर्म हैं । इन विज्ञानों के निरोध के अनन्तर 'सम्पटिच्छन' अथवा 'विपाक-मनो-धातु' की उत्पत्ति होती है । स्थूल रूप से कहा जा सकता है कि यदि पंच-विज्ञान आलम्बनों की ऐन्द्रिय स्फूर्ति है तो 'सम्पटिच्छन' उन आलम्बनों का मन के द्वारा प्रथम ग्रहण । इसके अनन्तर मन के द्वारा आलम्बन के स्वरूप-निर्णय का प्रयत्न होता है जिसे 'सन्तीरण' कहा गया है । अभिधर्म के अनुसार यह अहेतुक विपाक मनोविज्ञान-धातु है । इसके अनन्तर मन के द्वारा आलम्बन का 'व्यावस्थापन' होता है । 'व्यावस्थापन' के अनन्तर 'जवन'—चित्त की उत्पत्ति होती है । जवन के पूर्ववर्ती चित्त विपाक-रूप अथवा क्रिया-रूप होने के कारण अष्पाकृत धर्म है । 'जवन' चित्त आलम्बन की ओर चेतना-प्रतिमयुक्त सम्मुखीभाव है । जवन-चित्त की अधिकतया सात बार उत्पत्ति होती है अथवा होती ही नहीं । कामावचर-जवन-चित्तों के २९ भेद बताये गये हैं । ज्ञान का कुशल अथवा अकुशल धर्म से सम्पर्क जवन-चित्त में ही होता है । इसके अनन्तर 'तदालम्बन' चित्त के दो क्षण होते हैं । तदालम्बन-चित्त जवन-चित्त के आलम्बन का अनुसरण करता है । मानो इसका अवशिष्ट संस्कार हो । इसके अनन्तर पुनः भवांग-पात होता है । भवांग के उपच्छेद से बौधि की प्रवृत्ति होती है,

बीधि के पर्यवसान पर पुनः भवांग का पूर्ववत् प्रवाह। इसी प्रकार जन्म के प्रतिबन्ध-चित्त से प्रारम्भ कर मृत्यु के व्युत्ति-चित्त तक भवांग का स्रोत और बीधि का उन्मेष चलता रहता है।

भवांग-चलन के दो क्षणों से पहले एक क्षण अतीत-भवांग का गिनने पर 'तदालम्बन' के अन्त तक १७ चित्त-क्षणों का क्रम ऊपर बीधि-चित्त में निदिष्ट है। प्रत्येक क्षण का उत्पाद, स्थिति, और भंग होता है। किन्तु यह पूरी चित्तपरम्परा आलम्बन के 'अति-महत्' होने पर ही सम्पन्न होती है। यदि आलम्बन केवल 'महत्' हो तो 'जवन' के अन्त में ही भवांग-पात हो जाता है, 'तदालम्बन' की उत्पत्ति नहीं होती। जब 'व्यवस्थापन' की दो-तीन बार प्रवृत्ति के अनन्तर ही भवांग-पात हो जाता है और 'जवन' का भी उत्पाद नहीं होता, तब आलम्बन 'परित' अथवा अल्प कहलाता है। 'अति-परित' आलम्बन होने पर भवांग-चलन मात्र होता है, बीधि-चित्त का उत्पाद नहीं होता।

मनोद्वार में विभूत आलम्बन के उपस्थित होने पर भवांगचलन, मनोद्वारावर्जन, जवन, एवं 'तदालम्बन' क्रमशः उत्पन्न एवं निरुद्ध होते हैं। आलम्बन अविभूत होने पर 'तदालम्बन' का उत्पाद नहीं होता।

ध्यान के प्रसंग में बीधिचित्त की कुछ विशेषताएँ उल्लेखनीय हैं। ध्यान में निष्पन्न बलवत् समाधि अर्पणा कहलाती है। इसमें आलम्बन सदा अतिविभूत होता है किन्तु अर्पणाजवन के अतिनन्त होने के कारण तदालम्बन-चित्त का भी उत्पाद नहीं होता। अर्पणा भी भवांग-स्रोत के समान प्रवृत्त होती है। इस अर्पणाबीधि में ज्ञातसम्प्रयुक्त आठ कामावचर जवनचित्तों में से कोई एक कुशलचित्त अथवा क्रियाचित्त तीन बार अथवा चार बार उत्पन्न होकर निरुद्ध होता है। ये चित्त क्रमशः परिकर्म, उपचार, अनुलोभ एवं गोष्ठभू नाम से प्रसिद्ध हैं। इनके अनन्तर चतुर्थ एवं पंचम जवनचित्त अर्पणाबीधि में अवतीर्ण होता है। यह जवन छव्वीस महद्गत एवं लोकोत्तर जवनों में से एक होता है। इसके अनन्तर अर्पणा के जवनचित्तों का प्रवाह प्रवृत्त होता है। तदनन्तर भवांगपात पुनः घटता है। यदि सौमनस्य-सहगत जवनचित्त के अनन्तर अर्पणा का प्रारम्भ हो तो वह भी सौमनस्य-सहगत होती है तथा उपेक्षापूर्वक होने पर वह उपेक्षासहगत होती है। कुशल जवनचित्त के अनन्तर कुशल जवन एवं निचले तीन फल, तथा क्रियाजवन के अनन्तर क्रियाजवन एवं अहंत्व-फल अर्पित होते हैं।

बीधिचित्त के अवबोधन के लिए 'आन्धोपमा' उदाहृत की गयी है—मान लीजिए फले हुए आमवृक्ष के नीचे सिर ढँककर कोई पुरुष सोया हुआ हो एवं अपने पास गिरे

एक भ्राम के शब्द को मुनकर सिर से बन्ध हटाकर आँख खोलकर उसे देखे, उठाये और परखे तथा उसे पका हुआ जानकर उसका परिभोग करे और फिर मुख में उसके शेष स्वाद का अनुभव करता हुआ पुनः सो जाय। ऐसी स्थिति में पहली निद्रा का समय भवांग का प्रवाह है, फल का गिरना आलम्बन के द्वारा प्रसाद-संघटन है, उस शब्द से जागना आवर्जन है। आँख खोलकर देखना वसुचिज्ञान आदि विज्ञानों की प्रवृत्ति है। उठा खेना सम्पटिच्छन है। परखना संतीरण है। पके होने का निश्चय व्यवस्थापन है, परिभोग जवन है, पीछे के स्वाद का अनुभव तदालम्बन है। पुनः निद्रा की प्रवृत्ति भवांगपात है ११।

चैतसिक—ऊपर कहा जा चुका है कि चित्त के ८९ भेदों का प्रदर्शन घम्मसंगणि में स्पष्ट किया जा चुका था, किन्तु वहाँ चैतसिकों के सामान्यतः उल्लेख में उन्हें केवल तीन ही भागों में बाँटा गया है, यद्यपि नाना चैतसिक धर्मों का विशेषतः उल्लेख उपलब्ध होता है। जैसा कथावस्तु में ज्ञात होता है उस समय कुछ सम्प्रदाय चैतसिकों की सत्ता का ही प्रतिपाद करते थे। चैतसिकों का विकसित विवरण बुद्धघोष के समय तक निश्चित हो चुका था। इस विकास में संस्कारस्कन्ध को अनेक धर्मों में बाँट दिया गया था। चैतसिक चित्त से सम्प्रयुक्त धर्म हैं। वे चित्त के साथ उत्पन्न होते हैं, एवं चित्त के साथ निरुद्ध होते हैं। उनके आलम्बन और वस्तु भी चित्त के आलम्बन और वस्तु से अभिन्न होते हैं। चैतसिक धर्म याचन बताये गये हैं जिनमें वेदना और संज्ञा के अतिरिक्त पचास धर्मों में विभक्त संस्कारस्कन्ध परिगणित है। साध चैतसिक धर्म सर्वचित्त-साधारण हैं—स्पर्श, वेदना, संज्ञा, चेतना, एकाग्रता, जीवितेन्द्रिय तथा मनसिकार। स्पर्श चित्त एवं आलम्बन को संघटित करता है। वेदना के सुविदित तीन भाग हैं—मुख, दुःख, अदुःखानुख। आलम्बन का संज्ञान ही संज्ञा है। चेतना संकल्पात्मक प्रेरक धर्म है। एकाग्रता ध्यूनाधिक मात्रा में सभी चित्तों में पायी जाती है। मनसिकार का अर्थ नवीन आलम्बन को ओर मन का अवधान है। ७ चैतसिक धर्म प्रकीर्णक कहे जाते हैं। वे बहुत्र से चित्तों के सहगत होने के कारण इस प्रकार कहे गये हैं—इनकी चित्त के साथ सदा उपस्थिति सही होती। चित्तकं, विचार, अधिमोक्ष, दीर्घ, प्रीति एवं छन्द—ये ही प्रकीर्णक हैं। इन दोनों विभागों के १३ चैतसिक धर्म अन्य-समान कहे जाते हैं क्योंकि ये स्वतः न कुशल हैं न अकुशल। किन्तु कुशल अथवा अकुशल चित्त के सम्प्रयोग से स्वयं भी कुशल अथवा अकुशल हो जाते हैं। चौदह चैतसिक

अकुशल है—मोह, अहं, अनवगम्य, जोड़त्व, लोभ, द्वेष, ईर्ष्या, मात्सर्य, कौतूहल्य, स्तयान, मूढ़, एवं विचिकित्सा । शोभन चैतसिक पञ्चीस है । ये केवल कुशल चित्तों में पाये जाते हैं । इनमें १९ चैतसिक शोभन-साधारण कहे जाते हैं—श्रद्धा, स्मृति, ही, अवग्रह, जलोभ, अद्वेष, तनमध्यस्थता, काय-प्रसन्नधि, चित्तप्रसन्नधि, कायलघुता, चित्तलघुता, कायमृदुता, चित्तमृदुता, कायकर्मण्यता, चित्तकर्मण्यता, कायप्रागुष्यता, चित्तप्रागुष्यता, काय-ऋजुता, एवं चित्तऋजुता । शोभन चैतसिकों में तीन विर-तियाँ—सम्यक्वाक्, सम्यक्कर्मन्ति एवं सम्यग्-आजीव—दो अप्रमाण—कण्ठा, एवं भुदिता—एवं प्रज्ञेन्द्रिय सम्मिलित हैं ।

अध्याय ६

हीनयान के सम्प्रदाय

सर्वास्तिवादी—सर्वास्तिवादी सम्प्रदाय, स्वविर शाला से वात्सीपुत्रीयों के परचात् विभाजित हुआ था। अशोक के समय की संगीति में मोग्गलीपुत्र ने सर्वास्तिवाद का भी खण्डन किया था। परमार्थ के अनुसार कात्यायनीपुत्र की मृत्यु पर स्वविर दो भागों में बंट गये—स्वविर और सर्वास्तिवादी। इस विभेद का कारण उन्होंने यह बताया है कि स्वविर निकाय सूत्रों की ही मानते थे, इसके विरुद्ध सर्वास्तिवादी अभिधर्म को पिदकों में सर्वश्रेष्ठ स्वीकार करते थे। एक दूसरी व्याख्या के अनुसार विभेद का कारण यह था कि कुछ स्वविरों ने महादेव की पाँच 'वस्तुओं' का तिरस्कार किया था। किन्तु ये दोनों ही व्याख्याएँ अश्रद्धा हैं। इतना निश्चित है कि अशोक के समय में मध्यान्तिक ने कश्मीर में अपना सम्प्रदाय स्थापित किया। मध्यान्तिक की मधुरा के प्राचीन आवास से आया कहा गया है, किन्तु यह सन्दिग्ध है। पहली-दूसरी सदी ई० में कनिष्क ने इन सर्वास्तिवादियों का समर्थन किया और उस समय वे गन्धार, कश्मीर, मधुरा और आबस्ती में विशेष रूप से पाये जाते थे। परम्परा के अनुसार कनिष्क के समय में सर्वास्तिवादियों की संगीति हुई थी जिसमें उन्होंने अभिधर्म-महाविभाषा की रचना की। इस संगीति में पार्श्व प्रधान बने थे। पार्श्व कनिष्क के द्वारा स्थापित मृग्यपुर के आचर्य महाविहार के वागी थे। इस संगीति में पार्श्व के साथ ५०० अहंत और वगुमित्र के साथ ५०० बोधिसत्व थे। यह विवरण महायानिकों का भी भाग-गृहण सूचित करता है, किन्तु अधिक विश्वास्य नहीं प्रतीत होता। संगीति का स्थान कश्मीर का कुण्डलवन विहार अथवा जालन्धर का कुवन बताया गया है^१। कहा जाता है कि इस संगीति में अष्टादश-निकायों में से सभी में प्रामाणिकता मानी गयी एवं इसके पहले अतिबद्ध आगम भी लिखे गये। विपिटक पर विभाषाएँ रची गयीं

१-वाट्स, जि० १, पृ० २४०-७८।

२-तारानाथ, पृ० ५९-६०।

जिनमें प्रत्येक घटसाहसिका थी। इन्हें ताम्र-पट्ट पर उत्कीर्ण कर स्तूप में रखा गया। अभिधर्ममहाविभाषा में अनेक पुराने सर्वास्तिवादी आचार्यों के नाम मिलते हैं। इनमें मुख्य हैं—पाद्वं, वसुमित्र, धोषक, बुद्धदेव, धर्मशाल और एक अन्य आचार्य जो कि केवल भदन्त पद से संबोधित किये गये हैं। और भी अनेक आचार्यों के नाम यश-तथ महाविभाषा में प्राप्त होते हैं जैसे कुशवर्मा, धोषवर्मा, इव, धरवत्त, धर्मनन्दी, धार्मिक, मुभूति, पूणास, वसकुल, वामक, श्रमवत्त, संभवसु और बुद्धरक्षित। इस समय सर्वास्तिवादियों में अनेक अन्तर्गत सम्प्रदायों की सत्ता भी महाविभाषा में सूचित होती है—जैसे युक्तवादी, अभिधर्मोच्चार्य, कश्मीराचार्य, गन्धाराचार्य, पार्श्वतीय, एवं बहिर्देशक। विभाषा के अनयायी वैभाषिक सर्वास्तिवादी कहलाये।

वैभाषिकों के दो भेद प्रधान थे—काश्मीर-वैभाषिक, एवं पाश्चात्य-वैभाषिक जिनका केन्द्र गन्धार में था। पाश्चात्यों के अनुसार बोधिसत्व पहले शैल अवस्था में निरोध-समाप्ति का लाभ कर अनन्तर बोधि प्राप्त करते हैं। काश्मीरक पहले बोधि की प्राप्ति और उसके साथ निरोध-समाप्ति मानते थे। पाश्चात्यों का एक अन्तर्गत भेद भी था—मृदु और मध्य। मृदु पाश्चात्य बाध्य ज्यों का अस्तित्व स्वीकार करते थे एवं पुद्गल को न नित्य-लक्षण, न अनित्य-लक्षण मानते थे। मध्य पाश्चात्य ध्यान के विषय में विशिष्ट मत रखते थे।

तारानाथ के अनुसार धर्मशाल, धोषक, वसुमित्र एवं बुद्धदेव वैभाषिकों के प्रधानतम चार आचार्य थे। इन सत्ता महाविभाषा की रचना में हाथ था। तारानाथ के अनुसार धोषक तुषार जाति के आचार्य थे। कहा जाता है कि संगीति के बाद उन्हें अस्मा-परान्तक के राजा ने बुला लिया था। चीनी भाषा में उपलब्ध उनके एकमात्र ग्रन्थ अभिधर्मश्रुत का हाल में संस्कृत पुनरुद्धार किया गया है। धोषक लक्षणान्वयास्तिवादी थे। उन्होंने कुल ६१ धर्मों का परिणाम किया है—चित्त १, रूप १, तत्त्वसम्प्रयुक्त ४०, चित्त-विप्रयुक्त १६, असंस्कृत ३।

एक स्वविर धर्मशाल ने उदयन-वर्ग का संग्रह किया था। वे इन्हें या अन्य धर्मशाल को भावान्वयास्तिवादी कहा गया है। वसुमित्र को प्रकरणशाल का कर्ता बताया गया है और अवस्थान्वयास्तिवाद का प्रवर्तक। यह स्मरणीय है कि धर्मशाल आदि नाम सम्भवतः एकाधिक आचार्यों के थे।

३-बारो, पृ० १३२-२३।

४-तारानाथ, पृ० ६७।

५-तु०—तारानाथ, पृ० ६८; तु०—वाटर्स, जि० १, पृ० २१४-१५।

धर्मशास्त्री के अभिधर्मसंसार ने बहुत प्रचार और ख्याति का लाभ किया। लगभग ३२० ई० में एक धर्मशास्त्री ने इस ग्रन्थ का एक विस्तृत संस्करण प्रस्तुत किया। इस पर वसुबन्धु ने भी एक व्याख्या लिखी थी। अभिधर्मकोश के पहले अभिधर्मसंसार ही वैभाषिकों का मुख्य ग्रन्थ था।

वसुबन्धु—वसुबन्धु की तिथि के विषय में दो सुविदित मत हैं—तत्ताकुसु का मत जिसके अनुसार वसुबन्धु पाँचवीं शताब्दी ई० के थे, तथा नोएल पेरी का मत जो उन्हें चौथी शताब्दी ई० में रखता है। हाल में पेरी का फ्राउडाल्जर ने प्रबल समर्थन किया है।^१ इस मतभेद के निराकरण के लिए कुछ विद्वानों ने यह भी सुझाया है कि वसुबन्धु नाम के दो आचार्य थे जिनमें पूर्ववर्ती ४ वीं शताब्दी के एवं परवर्ती ५वीं शताब्दी के थे। यज्ञोमित्र के साक्ष्य से दो वसुबन्धुओं की सत्ता निश्चित है, किन्तु परमार्थ, स्वाध्याय एवं ताराताम के चिह्नों में उनका भेद बिलीन हो गया है।

परमार्थ का जन्म उज्जयिनी में ५०० ई० में हुआ था। वे ५४६ ई० में चीन जाये और ५६९ ई० में केन्टन में उनका देहान्त हुआ। उन्होंने एक वसुबन्धु-चरित की रचना की जो चीनी में उपलब्ध है। इस ग्रन्थ को परमार्थ के द्वारा अन्य-रचित ग्रन्थ का चीनी अनुवाद भी बताया गया है, और यह भी कहा गया है कि सम्भवतः वसुबन्धु को यह जीवन परमार्थकृत नहीं है बल्कि उनके किसी शिष्य ने उनसे सुनी बातों के आधार पर उसकी रचना चीनी में की। इसके अनुसार वसुबन्धु का समय परिनिर्वाण से ११०० वर्ष पश्चात् था। वे पुरुषपुर के निवासी थे और कौशिक नाम अथवा गोन के शास्त्राण के पुत्र थे। अतंग उनके बड़े भाई थे और विरिञ्चिवत्स छोटे। वसुबन्धु बुद्धमित्र के शिष्य थे। सांख्य आचार्य विन्ध्यवासी के द्वारा गुरु के बाद में पराजित होने पर वसुबन्धु ने विन्ध्यवासी के लण्डन के लिए परमार्थ सप्ततिका नाम का ग्रन्थ रचा। उस समय वसुबन्धु अयोध्यावासी कहे गये हैं। उन्होंने अभिधर्मकोश की रचना की एवं वैपाकरण वसुराज को पराजित किया। किन्तु वैभाषिक आचार्य संघभद्र के साथ अपनी वृद्धता के कारण बाद के लिए वे सहमत नहीं हुए। राजा विष्णुमादित्य की उन पर क्रुधा थी एवं उनके सुवराज बालादित्य के वे शिक्षक थे। शासक बनने पर बालादित्य ने उन्हें अयोध्या अपनी राज-सभा में बुला लिया। वृद्धावस्था में जहंम की प्रेरणा से

६-फ्राउडाल्जर, आर्त दि डेट ऑव् दि इन्विस्ट मास्टर ऑव् दि ली वसुबन्धु; तत्ताकुसु, जे० आर० ए० एस्० १९०५, पृ० ३३ प्र०, वही, १९१४, पृ० १०१३ प्र०, पुनश्च दे०—नीचे।

वे महायानी बन गये तथा उन्होंने महायान के अनेक ग्रन्थों की रचना की। ८० वर्ष की अवस्था में उन्होंने अयोध्या में देह-त्याग किया।

श्वाच्चांग के अनुसार वसुबन्धु असंग के भाई थे। असंग चन्दार के निवासी थे और परिनिर्वाण से एक सहस्र वर्ष के भीतर उत्पन्न हुए थे। उन्होंने वसुबन्धु को हीनयान से महायान में परिवर्तित कराया। श्वाच्चांग ने असंग और वसुबन्धु से सम्बन्ध रखने वाले कई संघाराम और स्तूप अयोध्या में देखे।

यह स्मरणीय है कि श्वाच्चांग के सम्प्रदाय में धर्मपाल आदि ६ठी शताब्दी के आचार्यों को परिनिर्वाण के ११०० वर्ष के अनन्तरभावी बताया गया है। इससे यह अनुमान करना स्वाभाविक है कि श्वाच्चांग के 'परिनिर्वाण से १००० वर्षों के भीतर' से संकेत पाँचवीं शताब्दी ई० की ओर मानना चाहिए। पदान्तर में छठी शताब्दी ई० के परमार्थ अपने को परिनिर्वाण से १३ वीं शताब्दी में मानते थे अतएव उनके मत से निर्वाणतः १२ वीं शताब्दी के वसुबन्धु पाँचवीं शताब्दी ई० में रहे जाने चाहिए। इस प्रकार पाँचवीं शताब्दी के पक्ष में परमार्थ और श्वाच्चांग दोनों का ऐकमत्य है। 'विक्रमादित्य' और 'बालादित्य' की समकालीनता भी वसुबन्धु के पञ्चम-शतकीय होने का समर्थन करती है। विक्रमादित्य कदाचित् स्कन्दगुप्त हों और बालादित्य नरसिंह गुप्त। श्वाच्चांग ने सद्धर्म के अनुकूल बालादित्य नाम के एक गुप्त सम्राट् का उल्लेख किया है किन्तु वे मिहिरगुल के समकालिक होने के कारण परवर्ती थे। तिब्बती परम्परा वसुबन्धु को दिक्लाग का गुल बताती है। वसुबन्धु को पंचम शताब्दी में रखने से यह अनुश्रुति संगत हो जाती है।

दूसरी ओर एक प्रचलित अनुश्रुति वसुबन्धु को परिनिर्वाण से ९०० वर्ष पश्चात् रखती है। इसका समर्थन इस बात से होता है कि कुमारजीव (ई० ३४४-४१३) ने अपने ग्रन्थ (?) सूर्यसोम से वसुबन्धु-रचित 'सद्धर्मपुष्परीकपोपदेश' प्राप्त किया था। वसुबन्धु कृत आर्यदेव के शतशास्त्र की व्याख्या का कुमारजीव ने ४०४ ई० में चीनी अनुवाद प्रस्तुत किया था एवं वसुबन्धु कृत बोधिचित्तोपादनशास्त्र का अनुवाद उन्होंने ४०५ ई० में किया। बोधिरुचि ने वसुबन्धु के वज्रच्छेदिका प्रज्ञापारमिताशास्त्र की वज्रवि-कृत व्याख्या का ५३५ ई० में चीनी अनुवाद करते हुए वसुबन्धु को २०० वर्ष प्राचीन बताया है। इन साक्ष्यों से एक महायान-ग्रन्थों के रचयिता वसुबन्धु का समय चौथी शताब्दी ईसवीय प्रमाणित होता है। ये साक्ष्य विधिवाद नहीं हैं तथा चौथी शताब्दी के इस वसुबन्धु को यशोमित्र ने स्पष्ट ही कोशकार से भिन्न माना है।

अभिधर्मकोश में आठ कोशस्थान हैं एवं सम्पूर्ण ग्रन्थ ६०० कारिकाओं में निबद्ध है। वसुबन्धु ने स्वयं ही इन कारिकाओं पर भाष्य भी लिखा था। मूल संस्कृत ग्रन्थ की एक पाण्डुलिपि राहुल सांकृत्यायन अपने साथ तिब्बत से लाये थे, किन्तु वह अप्रकाशित है। आठ कोशस्थानों के विषय इस प्रकार हैं—धातु, इन्द्रिय, लोक-धातु, कर्म, अनुसय, आर्यपुद्गल, ज्ञान एवं ध्यान। इनके अतिरिक्त पुद्गलवाद के लक्षण के लिए एक अतिरिक्त कोशस्थान की भी परिशिष्ट के रूप में रचना की गयी थी।

अभिधर्मकोश बौद्धधर्म का विख्याततम एवं सर्वाधिक उपयोगी आकर-ग्रन्थ है। यशोनिध-कृत इसकी स्फुटार्था नाम की व्याख्या संस्कृत में उपलब्ध है।^१ वसुबन्धु का जूकाव सौशान्तिक मत की ओर था। उनके लक्षण के लिए संपन्न नाम के मुप्रसिद्ध वैभाषिक आचार्य ने दो ग्रन्थ रचे—व्याख्यानसारशास्त्र एवं अभिधर्म-कोश-शास्त्र-कारिका-विभाष्य। पीछे यशोनिध के अतिरिक्त गुणमति, पूर्णवर्धन, लमबदेव एवं स्थिरमति ने कोश पर व्याख्याएँ प्रस्तुत कीं। छठी शताब्दी के प्रारम्भ में गुणमति ने नालन्दा में लक्षणानुसार-शास्त्र की रचना की। पीछे गुणमति बलभी चले गये जहाँ स्थिरमति उनके शिष्य हुए। स्थिरमति ने पूर्णवर्धन को शिष्या दो और पूर्णवर्धन ने जितनिध और शीलेंद्रबोधि को। यह स्मरणीय है कि वसुवर्मों का चतुस्तय शास्त्र पाँचवीं शताब्दी में रचा गया था।

सर्वास्तिवाद-विस्तार और आगम—स्वाच्चांग ने सातवीं शताब्दी में सर्वास्तिवादीयों को अनेक स्थानों में पाया। उन्होंने सर्वास्तिवादी सम्प्रदाय के स्वालकोट के निकट तमसा वन में ३०० भिक्षु, मतिपुर में ५००, कन्नौज के निकट नवदेव कुल में ५००, हृषमुख में २००, वाराणसी में २,०००, नालन्दा के निकट २००, हिरण्यवंत में १,००० एवं मिनमल में १०० भिक्षु पाये थे। भारत की सीमा के बाहर भी कराशहर में २,०००, कुचा में ५,०००, बाह्लोक में १,०००, बलख और वामियान के बीच ३००, कर्बध में ५०० और बु-सा में १,००० और काशगर में १,००० सर्वास्तिवादी भिक्षु उन्हें मिले थे। स्वाच्चांग ने कश्मीर में १०० विहारों में ५,००० सर्वास्तिवादी भिक्षुओं को पाया था। और भी अनेक स्थलों पर उनके बताये हुए विहारों में सर्वास्तिवादी अवश्य रहे होंगे। उद्दिपान और गन्धार में जोकि पहले सर्वास्तिवादीयों के प्रधान प्रदेश थे और अब उजड़े हुए थे, स्वाच्चांग ने २५०० विहारों के अवशेष देखे जहाँ कि पहले प्रायः लगभग ३०,००० भिक्षु रहते थे। सातवीं शताब्दी के अन्त में ई-चि ने

८—रोमन लिपि में सम्पादित, बोगिहारा, टोकियो, १९३२।

सर्वास्तिवादियों का भौगोलिक विवरण इस प्रकार दिया है—'उत्तर अथवा कदमीर और उसके निकटवर्ती प्रदेश विशेष रूप से उन्हीं के हैं। मगध में वे प्रचुर हैं और पूर्व की ओर अन्य सम्प्रदायों के साथ-साथ उनका भी परिचय प्राप्त होता है। उनके कुछ प्रतिनिधि गुजरात, मालवा और दक्षिण में भी पाये जाते हैं। दक्षिण चीन में उनका महत्त्व है और चंपा में भी वे मिलते हैं'। तारानाथ के अनुसार पाल साम्राज्य काल में मूलसर्वास्तिवादियों का अस्तित्व था।

कुछ उत्तरकालीन ग्रन्थों के अनुसार सर्वास्तिवादी राहुलभद्र को अपना प्रधान आचार्य मानते थे^१। उनकी भाषा संस्कृत थी, उनके चिह्न उत्पल, पद्म, मणि और पर्ण थे। उनके नाम प्रायः मति, श्री, प्रभा, कीर्ति और भद्र में समाप्त होते थे। उनकी संघाटी में वैशिष्ट्य का उल्लेख किया गया है। उनके वस्त्र काले अथवा गाढ़े लाल रंग के होते थे। इ-चि के अनुसार उनकी संघाटी का निचला भाग एक सीधी रेखा में कटा होता था। वे भिक्षा को सीधे हाथ में ले लेते थे।

सर्वास्तिवादियों का त्रिपिटक इस प्रकार है^२—विनय-पिटक, जिसमें प्रातिमोक्ष, सप्तधर्म, अष्टधर्म, क्षुद्रक-परिवर्त, भिक्षुणी-विनय, एकोत्तरधर्म, उपालिपरिपृच्छा, एवं कुशलपरिवर्त संगृहीत हैं; सूत्र-पिटक, प्रचलित परम्परा के अनुसार पहले तीन पादों की रचना शारिपुत्र और मौद्गल्यायन ने बुद्ध के जीवन-काल में की थी। चौथे पाद की रचना परिनिर्वाण से सौ वर्ष बाद हुई थी, पाँचवें और छठे की तब जातप्रस्थान की परिनिर्वाण से ३०० वर्ष बाद जिसमें दीर्घागम, मध्यमागम, संयुक्तागम एवं एकोत्तरागम है; तथा अभिधर्मपिटक जिसमें ज्ञानप्रस्थान, संगीतिपर्यायवाद, धर्मस्कन्धपाद, प्रज्जलिपाद, विज्ञानकायपाद, धातुकामपाद एवं प्रकरणपाद गिने गये हैं।

(१) ज्ञानप्रस्थानसूत्र की रचना आर्यकात्यायनौपुत्र ने की थी^३। शेष ६ ग्रन्थ इसके 'पाद' माने गये हैं। ज्ञानप्रस्थान आठ खण्डों में और ४४ वर्गों में इस प्रकार विभक्त है—(१) संयुक्तग्रन्थ—लौकिकाग्र वर्ग (लोकोत्तर), ज्ञान०, पुद्गल०,

१-दे०—नीचे।

१०-बुद्धोप, जि० २, पृ० १००।

११-सर्वास्तिवादियों के साहित्य पर द्र०—ए० सो० जनार्ण, सर्वास्तिवाद लिटरेचर, तकाकुसु, जे० पी० टी० एस० १९०५, पृ० ६७ प्र०।

१२-तु०—स्फुटार्था, पृ० ११।

श्रद्धा०, अहीकता०, रूप० आदि; (२) संयोजन; (३) ज्ञान-दीक्ष और अवीक्ष, सम्यक् और मिथ्यादृष्टि, अभिज्ञा, आर्यसत्त्व, आर्यपुद्गल; (४) कर्म-अकुशल, हिंसा, विजगति एवं अविजगति आदि; (५) चतुर्भङ्गाभूत०; (६) इन्द्रिय—२२ इन्द्रिय, वैधानुक, आदि; (७) समाधि; (८) दृष्टि-स्मृत्युपस्थान, काम, राज्ञा आदि। कात्यायनीपुत्र परिनिर्वाण के ३०० वर्ष बाद बताये गये हैं।

(२) कहा जाता है कि संगीतिपर्यायपाद की रचना महाकोष्ठिल ने द्वितीय संगीति के अन्तर की थी। इसकी तुलना दीध-निकाय की संगीति एवं मुत्तक मुत्तन्त से की गयी है। इसके विषय इस प्रकार है—(१) निदान—ग्रन्थ का उपोद्घात, (२) एक धर्म, (३) द्विधर्म—(११) दशधर्म, (१२) उपसंहार—ग्रन्थ-स्तुति।

(३) धर्मस्कन्ध को सर्वोक्तिवादी अभिधर्म का प्रचलित ग्रन्थ कहा गया है। इसके २१ विभागों में मुख्यतया आध्यात्मिक प्रगति के मार्ग और उससे सम्बन्ध रखनेवाले धर्मों का विवरण है। इसकी विगुडिमन्थ से तुलना गृह्यणी गयी है।

(४) प्रज्ञप्तिशास्त्र भट्टामौद्गल्यायन की रचना बतायी जाती है। इसके तिष्वती अनुवाद के तीन भाग हैं—लोकप्रज्ञप्ति, कारण-प्रज्ञप्ति और कर्म-प्रज्ञप्ति।

(५) विज्ञानकामपाद के विषय में कहा गया है कि उसकी रचना परिनिर्वाण के १०० वर्ष बाद आबस्ती के निकट अर्हत् देवशर्मा ने की थी। ग्रन्थ ६ भागों में विभक्त है। पहले भाग में अतीत और अनागत धर्मों की लता के विषय में मौद्गल्यायन के मत का ज्ञान किया गया है। यह मौद्गल्यायन कदाचित् मौद्गलीपुत्र रहे हों। ऐसी स्थिति में इस ग्रन्थ का समय अशोक के अन्तिम दूर मानना चाहिए। दूसरे में पुद्गल और क्षुण्यता का आलोचन है, तीसरे में हेतुप्रत्यय का, चौथे में आलम्बन प्रत्यय का, पाँचवें में विविध विषय हैं, छठे में अर्हत् के चित्त के विषय में चर्चा है।

(६) धातुकाम की रचना परिनिर्वाण के ३०० वर्ष बाद वसुमित्र के द्वारा बतायी गयी है। यशोमित्र और बुद्धो ने पूर्ण को ही इसका रचयिता कहा है। वस्तुतः यह ग्रन्थ वसुमित्र के प्रकरणपाद के चतुर्थ भाग का विस्तार है। पालि की धातुकथा से भी इसकी तुलना की गयी है। इसके दो खण्डों में मुख्यतया चैतनिक धर्मों का विवेचन है।

(७) प्रकरणपाद की वसुमित्र ने पुष्करावती में रचना की थी। वसुमित्र कनिष्क के समकालीन थे। कदाचित् इस ग्रन्थ का मूल नाम अभिधर्म-प्रकरण था। इसके आठ भाग हैं। पहले में रूप, चित्त, चित्तधर्म, चित्तविप्रयुक्त संस्कार, एवं अयस्कृतधर्म का विवरण है, दूसरे में दस ज्ञानों का, तीसरे में आयतनों का, चौथे में धातु, आयतन, स्कन्ध, एवं चैतनिकों का, पाँचवें में अनुशयों का, छठे में विशेष, अनुमेय आदि धर्मों का, सातवें

में शिक्षापद, धामक्यफल आदि पर अनेक प्रश्नों का, तथा आठवें में उपसंहृत संक्षेप है। प्रकरणपाद की तुलना खेरवादी अभिधर्म के विभाग से की गयी है।

पालि के सुइक-निकाय में संगृहीत अनेक ग्रन्थों को सर्वास्तिवादियों ने त्रिपिटक के अन्दर नहीं रखा है। ज्ञातक, अवदान, धर्मपद एवं उदानवर्ग सर्वास्तिवादियों के निकट भी विदित थे यद्यपि उन्हें त्रिपिटक के बाहर रखा गया है। व्याख्या-साहित्य भी इस सम्प्रदाय में प्रभूत मात्रा में रचा गया, इनकी विनय की व्याख्या संक्षिप्त है, पर अभिधर्मपिटक की दो विभाषाएँ उपलब्ध हैं। इनमें से विपुलतर आकार की विभाषा बसुतः ज्ञान-प्रस्थानशास्त्र का भाष्य है जो कि सर्वास्तिवादियों के विभिन्न सम्प्रदायों और सिद्धान्तों का एक विंगाल कोष है। इनके अतिरिक्त सर्वास्तिवादियों के साहित्य में अनेक प्रकरण ग्रन्थ भी सम्मिलित हैं। इनमें प्राचीनतम पंचवस्तु अथवा पंचधर्म नाम के तीन संदर्भ हैं जिनकी रचना धर्मजात और दो अन्य आचार्यों के द्वारा मानी गयी है। इनमें से प्राचीनतम दूसरी शताब्दी की रचना है। इस ग्रन्थ में समस्त धर्मों को पंचधा विभाजित किया गया है—चित्त, चैत, चित्तविप्रयुक्त रूप, एवं असंस्कृत। एक दूसरा ग्रन्थ-समूह धर्मश्री, उपशान्त एवं धर्मजात के द्वारा रचित अभिधर्मसार अथवा अभिधर्महृदय से बनता है। इनमें से प्रत्येक में दस अध्याय हैं जिनमें कि धानु, संस्कार, कर्म, अनुशय, आर्च्यचरित, ज्ञान, समाधि, मुन, संयुक्त एवं शास्त्र की चर्चा है। इन दो ग्रन्थ-समूहों के अतिरिक्त तीन अन्य विशिष्ट ग्रन्थ हैं—वसुमित्र की अभिधर्म-सम्बन्धी कृति, घोष का अभिधर्मामृतरस, एवं संघभद्र के आचार्य स्कन्धिल का अभिधर्मवितारप्रकरण। इनके अतिरिक्त एक अन्य प्राचीन ग्रन्थ लोकप्रज्ञप्ति है जिसमें बौद्ध-दृष्टि से विश्व-वर्णन किया गया है और अनेक जनपद, नगर, आदि का उल्लेख है। वसुबन्धु एवं संघभद्र की रचनाओं का ऊपर उल्लेख किया गया है।

सर्वास्तिवाद का मूलसिद्धान्त—वैज्ञानिक और सौत्रांतिक व्याख्या—वैभाषिकों का अभ्युपगम है कि अतीत और अनागत धर्म द्रव्यवत् हैं। किन्तु संस्कृत-लक्षणों के योग के कारण संस्कृत-धर्मों का क्षारवतत्व प्रसक्त नहीं होता^{११}। संस्कृत-लक्षण स्वार हैं।—उत्पाद, स्थिति, व्यय, एवं निरोध अथवा अनित्यता। आपाततः विरुद्ध-कारी होने पर भी ये वस्तुतः सहयोगपूर्वक एक साथ व्यापार करते हैं। भविष्य से भूत की ओर जाता हुआ समय का मार्ग जिस वर्तमान के मोड़ पर प्रकट होता है वही ये चार लक्षण घटमारों के समान नित्य-संबद्ध रहते हैं। उत्पाद-लक्षण कालाव्या

के यात्री धर्म को अनागत से खींच कर वर्तमान में लाता है, स्थिति-लक्षण उसे पकड़े रहता है, व्यय-लक्षण उसे मारता है एवं निरोध-लक्षण उसे अतीत में डाल देता है।

धर्मों की त्रैयधिक सत्ता को प्रमाणित करने के लिए बसुबन्धु ने चार युक्तियों की चर्चा की है—(१) आगम में अतीत और अनागत धर्मों की उक्ति है। संयुक्तागम में कहा गया है—‘रूपमनित्यमतीतमनागतम् । कः पुनर्वादः प्रत्युत्पन्नस्य । एवं दर्शो श्रुतवान् आर्यश्रावकौज्जीते रूपेज्जपेक्षको भवति । अनागतं रूपं ताभिनन्दति । प्रत्युत्पन्नस्य रूपस्य निर्विदे विरागाय निरोधाय प्रतिपन्नोभवति । अतीतं चेद्भिन्नवो रूपं नाभविष्यन्न श्रुतवानार्यश्रावको—’ । यह तो अतीतानागत धर्मों के अस्तित्व की कण्ठतः उक्ति है^१ । अर्थात् भी इसका अभिधान किया गया है—‘द्वयं प्रतीत्य विज्ञानम् उत्पद्यते । कतमद् द्वयम् ? चक्षुरिन्द्रियं च प्रतीत्य रूपं च —मनश्च धर्माश्च’^२ । मनोविज्ञान के विषय अतीत और अनागत धर्म होते हैं । यदि उनकी सत्ता न होती तो वे मनोविज्ञान के आलम्बन-प्रत्यय किस प्रकार हो सकते थे; (३) यह अनुमानतः भी सिद्ध है कि अतीतानागत-विषयक विज्ञान के आलम्बन होने के कारण अतीतानागत धर्मों का अस्तित्व स्वीकार्य है । (४) अतीत धर्मों की सत्ता उनके विपाक से भी प्रकट होती है । कर्म अतीत होने पर भी अपना फल प्रदान करते हैं । अतएव उनका अस्तित्व मानना होगा ।

सर्वास्तित्वादी समस्त अतीत और अनागत धर्मों का द्रव्यतः अस्तित्व मानते थे । कुछ अन्य सम्प्रदायों में यह सिद्धान्त अंशतः अभ्युपगत था—वे अतीत धर्म अस्तित्वयुक्त हैं जिनका विपाक शेष है । इन्हें विभज्यवादी कहा गया है । काश्यपीय सम्प्रदाय का भी यही मत था ।

यद्यपि धर्मों की द्रव्यतः सत्ता त्रैयधिक है तथापि तीनों अर्थात् विविक्त हैं, एवं धर्मस्वभाव के वैकालिक होते हुए भी अल्प-भेद के अनुसार धर्मों का अस्तित्व-भेद अवश्य स्वीकार्य है । इस धर्षन पर गौकि कालतत्त्व का मनोदूषाटन चाहता है, कनिष्ककालीन संगीति के विभिन्न मतों का इस प्रकार संग्रह किया गया है—‘चतुर्विधाः ॥ एते भाव-लक्षणावस्था-न्यावा-व्यविका ज्ञायाः ॥ तृतीयः शोभनोऽब्धानः कारिरण व्यवस्थिताः ॥’^३ । आदान्यथात्व भदन्त धर्मज्ञात का मत था । इसके अनुसार भूत-भविष्य-वर्तमान का भेद द्रव्य-भेद न होकर भाव-भेद है । उदाहरण के लिए स्वर्णपात्र का भंग अथवा दुग्ध

१४—कोश, ५, पृ० ५१ ।

१५—वही ।

१६—कोश, ५, पृ० ५२ ।

का वधिभाव लिये जा सकते हैं। पहले में संस्थानभेद हो जाता है, वर्ण-भेद नहीं, दूसरे में गुण-भेद हो जाता है, वर्णभेद नहीं। तात्पर्य यह है कि जिस प्रकार उन उदाहरणों में द्रव्य-भेद न होते हुए भी आकृति, गुण आदि के भेद से भाव-भेद हो जाता है, ऐसे ही धर्मों का अध्व-संक्रमण में अनागत-भाव, प्रत्युत्पन्न-भाव एवं अतीतभाव बदल जाते हैं, किन्तु द्रव्यतः अस्तित्व नहीं बदलता।

भदन्त धोषक ने लक्षणान्यथात्व का समर्थन किया है। इसके अनुसार प्रत्युत्पन्न होने में धर्म प्रत्युत्पन्नलक्षण से युक्त होता है, किन्तु अनागत-लक्षण अथवा अतीत-लक्षण से अवियुक्त नहीं होता। ऐसे ही अनागत अथवा अतीत होने में लक्षणान्तर से अवियोग स्वीकार्य है। उदाहरण के लिए यदि एक स्त्री में पुरुष अनुरक्त हो तो वह अन्य स्त्रियों में विरक्त नहीं माना जाता। जो धर्म अनागत है वही प्रत्युत्पन्न एवं अतीत होता है। अध्व-भेद में केवल विभिन्न लक्षण धृतिमान करते हैं यद्यपि लक्षणान्तर अविद्यमान नहीं होते।

भदन्त वसुमित्र अवस्थान्यथात्व के प्रतिपादक थे। जैसे इकाई, दहाई आदि के स्थानों पर रखी हुई 'गुलिका' एक, दस आदि हो जाती है, ऐसे ही धर्म अवस्थान्तर प्राप्त कर अध्वभेद सम्पादित करते हैं। भदन्त कुडदेव ने अन्यथान्यथात्व अथवा अपेक्षान्यथात्व का समर्थन किया। अतीत, अनागत आदि भेद ऐसे ही अपेक्षिक हैं जैसे एक ही स्त्री परापेक्षया दुहिता अथवा माता होती है। अतीत आदि का भेद किसकी अपेक्षा रखता है, इस पर दो व्याख्याएँ इस मत की प्रस्तुत की गयी हैं। एक के अनुसार अतीत आदि प्रत्युत्पन्न एवं अनागत आदि की अपेक्षा रखते हैं, दूसरी के अनुसार पूर्ववर्ती की अपेक्षा अनागत की प्रसिद्ध होती है, परवर्ती की अपेक्षा अतीत की। पहली व्याख्या संघभद्र के अनुसार है। दूसरी विभाषा में उल्लिखित है।

सर्वोक्तिवाद के इन चार मुख्य आचार्यों के मत विभाषा में वर्णित है। वसुबन्धु भावान्यथात्ववाद को एक प्रकार का प्रच्छन्न सांख्य परिणामवाद बताते हैं। लक्षणान्यथात्व और अपेक्षान्यथात्व मानने में अध्व-संकर अनिवार्य है। अतः वसुमित्र का मत ही श्रेष्ठ है। अध्वभेद का आधार अवस्था अथवा कारित्र है। जो धर्म अभी कार्यशील नहीं है वह अनागत है। जो कार्यशील है वह प्रत्युत्पन्न है। जो कार्यशाली होकर कार्य-विरत है वह अतीत है।

वैभाषिकों के द्वारा सर्वोक्तिवाद की इस प्रकार व्याख्या सौत्रान्तिकों की अभिमत नहीं थी। धर्मों के स्वभाव को नित्य तथा उनके भावकों अनित्य नहीं माना जा सकता। कारित्र का आविर्भाव और तिरोभाव दुर्बोध है। किं विधे तदपि कथं नान्यदध्वा न

युज्यते । तथा सन् किमञ्चो नष्टो गम्भीरा जातु धर्मता ॥^{११}। वैभाषिकों को कहना पड़ता है कि धर्मता गम्भीर है । वस्तुतः सौवान्तिकों के अनुसार सर्वास्तिवाद की दूसरी व्याख्या करनी चाहिए । 'सर्व' शब्द से तात्पर्य द्वादश आयतनों से है । 'सर्वं वृन्धति द्वादसायतनानि' ।^{१२} इन आयतनों की ही सत्ता स्वीकार्य है, किन्तु यह सत्ता अनित्य है । धर्म नहीकर उत्पन्न होते हैं एवं निरुद्ध होकर पुनः अभावकोटि में विरते हैं ।

सर्वास्तिवाद की इस प्रकार दो प्रमुख व्याख्याएँ थी—वैभाषिक और सौवान्तिक । वैभाषिक विकाल-भेद मानते हुए और धर्मों का अनित्यत्व स्वीकार करते हुए भी धर्म-स्वभाव को नित्य एवं प्रैकालिक मानते थे । द्रव्यतः धर्मों का अस्तित्व सदा बना रहता है । किन्तु इनके भाव, लक्षण अथवा अवस्था या कारित्र में भेद हो जाता है । सौवान्तिक इसे शाश्वतवाद बताते हुए बाह्य और आध्यात्मिक आयतनों की सत्ता के स्वीकार की ही वास्तविक सर्वास्तिवाद कहते थे । वैभाषिक मत प्राचीनतर प्रतीत होता है । यह सम्भवतः सांख्य के परिणामवाद से प्रभावित था । सौवान्तिक मत अधिक सूक्ष्म और विकसित लगता है । ब्राह्मण ग्रन्थों में सर्वास्तिवाद की सौवान्तिक व्याख्या ही विदित होती है ।

ब्राह्मण ग्रन्थों में सर्वास्तिवादियों की योगाचार एवं शून्यवाद से 'बाह्यार्थवादी' होने के कारण भिन्न माना गया है । सर्वदर्शनसंग्रह में कहा गया है—'ते च माध्यमिकयोगाचारसौवान्तिक वैभाषिकसंज्ञाभिः प्रसिद्धा बौद्धाः पञ्चाकर्म सर्वशून्यत्वबाह्यार्थशून्यत्वबाह्यार्थानुमेयत्वबाह्यार्थप्रत्यक्षत्ववादानातिष्ठन्ते'^{१३} । अर्थात् जहाँ वैभाषिक बाह्यार्थों की प्रत्यक्षगम्य सत्ता मानते थे, सौवान्तिक उन्हें केवल अनुमानगम्य मानते थे । शंकराचार्य का कहना है—'तत्रैते त्रयो वादिनो भवन्ति । केचित् सर्वास्तित्ववादिनः केचित् विज्ञानास्तित्वमात्रवादिनः अन्ये पुनः सर्वशून्यत्ववादिन इति । तत्र ते सर्वास्तित्ववादिनो बाह्यमात्रं च वस्तुवस्तुपुनश्छन्ति भूतं भौतिकं च चित्तं चैतं च'^{१४} । यहाँ स्पष्ट ही 'सर्वमस्ति' में 'सर्व' के अर्थ किये गये हैं—बाह्य और आन्तर दोनों प्रकार के पदार्थ'^{१५} । इस व्याख्या के अनुसार सर्वास्तिवादियों का मुख्य तात्पर्य विज्ञानवाद एवं शून्यवाद के

१७—कोश, ५, पृ० ५६-५७ ।

१८—बही, पृ० ६४, विशेषतः, पादटिप्पणी, २ ।

१९—सर्वदर्शनसंग्रह (पुना, १९२८), पृ० ७ ।

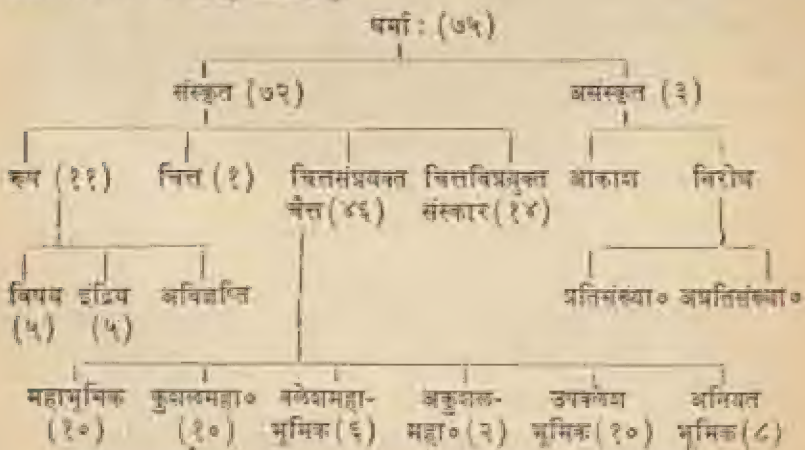
२०—ब्रह्मसूत्रभाष्य (बम्बई, १९२७), पृ० २३९ ।

२१—तु० भासती—'यद्यपि वैभाषिक सौवान्तिकयोरेवान्तरमतभेदोऽस्ति तथापि सर्वास्तिता यामस्ति सन्प्रतिपत्तिरित्ये हृत्योपन्यासः ।'

विरुद्ध सर्वाश्वस्तित्व का प्रतिपादन करना था। किन्तु यह स्मरणीय है कि जिस समय सर्वाश्वस्तिवाद का प्रथम अभ्युदय हुआ उस समय बौद्धों में बाह्यार्थनिषेधक 'विज्ञानवाद' का किसी निकाय में पता नहीं चलता। अतएव सर्वाश्वस्तिवाद को भी बाह्यार्थवाद की घोषणा नहीं माना जा सकता। इसके विपरीत कुछ विद्वानों की यह व्याख्या भी स्मरणीय है कि बौद्धों में अनुभव-निरपेक्ष 'बाह्य' वस्तु की सत्ता किसी भी सम्प्रदाय में स्वीकार्य नहीं है। सर्वत्र अनुभव-प्रवाह के अन्तर्भूत धर्मों का ही विश्लेषण अभिप्रेत है। इस दृष्टि से सद्धर्मभाष्य एक प्रकार से 'प्रतिभासवाद' (फ़ेनोमेनलिज्म) सिद्ध हो जाता है^{२१}।

वैभाषिक अभिधर्म—ऊपर कहा गया है कि सर्वाश्वस्तिवाद का मूल अभिप्राय अतीत और अनागत धर्मों के अस्तित्व-स्वीकार में था। इस मत का उद्गम इस प्रकार विभावनीय है—धर्मों की पारमार्थिकता स्वीकार करने पर उनके क्षणिकत्व के साथ उसके विरोध-भंगिहार के लिए यह कल्पना मूलभावकाश है कि धर्मों का स्वभाव त्रिकालवर्ती है, यद्यपि अव्यभेद अवश्य सम्पन्न होता है। प्रत्येक वस्तु के चार संस्कृत-लक्षण हैं—उत्पाद, स्थिति, व्यय और अनित्यता। ये एक साथ ही वस्तु को धर दबाते हैं और वह इनके कारण अव्य-संक्रमण करती है—अनागत से प्रत्युत्पन्न, प्रत्युत्पन्न से अतीत। किन्तु तीनों अवस्थाओं में उसका प्रतिविशिष्ट स्वभाव अपनाया रहता है। वैभाषिकों के स्थिर-स्वभाव-धर्म सांख्यी के तत्त्वों के समान प्रतीत होते हैं।

सर्वाश्वस्तिवादी अभिधर्म में ७५ धर्मों की सत्ता स्वीकार की गयी है। उनका प्रदर्शन अबोलिखित प्रकार से हो सकता है—



२२—इसका विस्तृत प्रतिपादन, रोज़ेनबर्ग, डी प्रोफ़ेसोर देर बुद्धिस्तिशेन क्लोबोकी।

रूप, चित्त, चैत, चित्तविप्रयुक्त, एवं असंस्कृत, इन्हें पंच धर्म कहा जाता था। इनका स्कन्ध, धातु और आयतनों से सम्बन्ध इस प्रकार दिखाया जा सकता है—

पंचधर्म	५ स्कन्ध	१२ आयतन	१८ धातु	
(१) रूप	= रूप-स्कन्ध	= { ५ इन्द्रिया ५ विषय }	= { ५ इन्द्रिय-धातु ५ विषय-धातु }	
(२) चित्त	= विज्ञानस्कन्ध = मन-आयतन =	}	५ इन्द्रिय-विज्ञानधातु मनो-धातु मनो-विज्ञान-धातु	
(३) चैत	{ (वेदनास्कन्ध) (संज्ञास्कन्ध) (संस्कारस्कन्ध) }		= धर्मायतन = धर्म-धातु	
(४) चित्त-विप्रयुक्त	{ }			
(५) असंस्कृत				

प्रकारान्तर से धर्मों को सात्वत एवं अनास्रव बताया गया है। मार्ग-वर्जित संस्कृत-धर्म सात्वत कहलाते हैं। अनास्रव-धर्मों में मार्ग-सत्य और त्रिविध असंस्कृत धर्मों का संग्रह किया गया है। ऊपर निर्दिष्ट तीन असंस्कृतों का अस्पृणम सर्वास्तिवाद का प्रसिद्ध त्रैशिष्ट्य है। अभिधर्मकोश के प्रारम्भ में ही वस्तुवन्धु ने अभिधर्म की परिभाषा की है—“प्रज्ञामला सानुचरामिधर्मः” अर्थात् सानुचर अमला प्रज्ञा ही अभिधर्म है। अमला प्रज्ञा के अर्थ हैं अनास्रवप्रज्ञा। प्रज्ञा का अर्थ है धर्म-प्रविचय। पुण्यों के समान व्यवकीर्ण धर्मों को चुन-चुन कर विभाजित और संगृहीत करना ही धर्म-प्रविचय है। प्रज्ञा के अनुचर से तात्पर्य प्रज्ञा के सहभू अनास्रवधर्मों से है। यह परिभाषा पारमाधिक अभिधर्म की है। इस विमल प्रज्ञा की प्राप्ति के लिए जो लौकिक प्रज्ञा एवं सास्त्र आवश्यक हैं वे भी सांकेतिक एवं साव्यवहारिक रूप से अभिधर्म कहलाते हैं। धर्म का लक्षण स्वलक्षण-धारण बताया गया है। यह स्मरणीय है कि बौद्ध दृष्टि में गुण और गुणों का भेद अपारमाधिक है एवं वस्तुओं के प्रतिविशिष्ट लक्षणों को ध्यान में रखते हुए उनके नामाल और मुक्तत्व का प्रतिपादन किया गया है।

आकाश अनावरण स्वभाव है अर्थात् आकाश किसी के रोध अथवा बाधा का कारण नहीं बनता। आकाश में रूप का अवाध संचार होता है। आकाश रूप से न आवृत होता है, न अपगत। सोषान्तिकों का मत भिन्न था। वे आकाश को रूपाभाव-मात्र कहते थे और उसे अवस्तु मानते थे। दो निरोध—प्रतिसंख्या-निरोध एवं अप्रतिसंख्या-निरोध हैं। पुनक्-पुनक् विसंयोग को प्रतिसंख्या-निरोध कहा गया है। यहाँ पर

सातव धर्म से विसंयोजन अभिप्रेत है। यह विसंयोजन वास्तविक धर्म है एवं नित्य है। प्रतिसंख्या अथवा सत्य के साक्षात्कार से इसकी 'प्राप्ति' होती है। यही नित्यनिरोध निर्वाण कहा जाता है। इस प्रकार प्रतिसंख्या-निरोध वस्तुतः ज्ञान के द्वारा साक्षात्कृत निर्वाण का ही दूसरा नाम है। अप्रतिसंख्या-निरोध से तात्पर्य उस निरोध से है जो कि उत्पाद का अत्यन्त विघ्नभूत है। इसकी प्राप्ति सत्य के साक्षात्कार से न होकर प्रत्यय-वैकल्य से होती है। उदाहरण के लिए जब आँखें और मन किसी एक रूप में आसक्त होते हैं उस समय अन्य रूप, शब्द, गन्ध आदि का ग्रहण नहीं होता अर्थात् वे वर्तमान काल का अतिक्रमण कर अतीत हो जाते हैं। उनकी उत्पत्ति हो सकती थी, किन्तु प्रत्यय-वैकल्य के कारण नहीं हो सकी। यही अप्रतिसंख्या-निरोध है।

जिन संस्कृत धर्मों का ऊपर उल्लेख किया गया है, उनमें रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार एवं विज्ञान—ये पाँच स्कन्ध संगृहीत हैं। इनके अन्य नाम हैं अध्व, कथावस्तु, सनिस्सार एवं सबस्तुक। अध्व शब्द से त्रिविध काल का संकेत होता है। कथावस्तु से तात्पर्य वाक्य-विषय से है। सनिस्सार के अर्थ हैं जिनसे निस्सारण होता है। सबस्तुक के तात्पर्य हैं सहेतुक। इन आख्याओं से संस्कृत-धर्मों की कालिकता, वाक्य-विषयता, हेयता एवं कारणनियम सूचित होते हैं। इन उपादान-स्कन्धों को सरण, दुःखसमुदय, लोक, दुष्टिस्थान और भव भी कहा जाता है। पाँच स्कन्धों में पहला रूप है। रूप के द्वारा पाँच इन्द्रियाँ, उनके पाँच विषय एवं अविज्ञप्ति का ग्रहण होता है। पाँच इन्द्रियाँ एवं उनके विषय सुविदित हैं। इन विषयों के विज्ञानों के आशय, चक्षु आदि पाँच इन्द्रियाँ रूपप्रसाद कही गयी हैं। रूपप्रसाद से तात्पर्य सूक्ष्म एवं अतीन्द्रिय रूप अथवा भौतिक धातु से है। इसको मणि-प्रमा के सदृश कहा गया है, अच्छेय, अदाह्य, गुरुत्व-हीन। 'जिस पुद्गल का विसृति विक्षिप्त है अथवा जो अविसृक्त है उसका महानुद-हेतुक कुशल और अकुशल प्रवाह अविज्ञप्ति कहलाता है'। अविसृक्त से तात्पर्य उनसे है जो असंश्लि-समापत्ति एवं तिरोध-समापत्ति में समापत्त हैं। अविज्ञप्ति कायिक और वाकिक कर्म के सदृश रूप-स्वभाव और क्रिया-स्वभाव हैं, किन्तु उससे कुछ विज्ञापित एवं सूचित नहीं होता। समापत्तः विज्ञप्ति और समाधि से सभूत कुशल और अकुशल रूप अविज्ञप्ति है। इसकी तुलना 'अदृष्ट' से करनी चाहिए। सौत्रान्तिक अविज्ञप्ति को स्वीकार नहीं करते और न शेरवादी उसे मानते हैं। संघभद्र के अनुसार वसुबन्धु ने अविज्ञप्ति के वैभाषिक लक्षण का ठीक निरूपण नहीं किया है।

रूप-स्कन्ध में संगृहीत इन्द्रियाँ, उनके विषय, एवं अविज्ञप्ति, सब चार महाभूतों पर आश्रित भौतिक धर्म हैं। इनमें पाँच विषय प्रत्यक्ष ग्राह्य हैं, शेष अनुभेय हैं। महा-

भूत ही मूल रूपधर्म है, शेष उनसे उद्भूत 'उपादाय रूप' है। इस प्रकार रूप-भूत और भौतिक धर्मों की ओर संकेत करता है। 'रूप' का अर्थ है जो कथित अर्थात् भिन्न बोधित या पीड़ित हो। निरुक्ति की दृष्टि से यह सन्दिग्ध है क्योंकि 'रूप' भिन्न है 'रूप' अथवा 'लूप' भिन्न। 'रूप्यते इति रूपं' ननु रूप्यते इति लूप्यते इति वा। पालि में अवश्य यह 'रूप'—भेद 'लूप्यते' हो गया है। रूप का वाचन विपरिणाम अथवा विक्रिया से बताया गया है। मतान्तर से रूप का लक्षण सप्रतिघत्व अथवा प्रतिघात है। प्रतिघात का अर्थ है स्थान घेरना ('यद्देशमावृणोति'), अपने स्थान पर दूसरे की उत्पत्ति का प्रतिबन्धक होना 'स्वदेशे परस्वोत्पत्तिप्रतिबन्धः' तीन प्रकार के प्रतिघात बताये गये हैं—आवरण-प्रतिघात, विषय-प्रतिघात, आलम्बन-प्रतिघात। इनमें पहला पूर्वोक्त वैशिक प्रतिबन्ध है। दूसरा इन्द्रियों पर उनके विषयों का 'निघात' है जिससे इन्द्रियाँ व्यापारित होती हैं। तीसरा चित्त-चैत पर उनके आलम्बन का आघात है। सप्रतिघत्व की विलक्षण परिभाषा दी है—जिन वस्तुओं से एकाधिक की समान देश में स्थिति अकल्पनीय हो वे सप्रतिघ हैं। 'यवोत्पत्तिर्भिनसः प्रतिघातः क्षण्यते (परेः) कर्तुम्। तदेव स प्रतिघं तद्विपर्ययादप्रतिघमिष्टम्।' एक अन्य निर्वचन के अनुसार 'तत्तदमिहा-मुत्रैति निरूपणादरूपम्।' संभ्रम के अनुसार पूर्व-कर्म के निरूपण के कारण 'रूप' यह संज्ञा होती है।

अविज्ञप्ति में रूप के वाचन अथवा प्रतिघात (=देशावरण)—रूप लक्षण साक्षात् व्याप्त नहीं होते, किन्तु अविज्ञप्ति महाभूतों पर आधित है और अतएवरूप है।

भूत और भौतिक परमाणु-निर्मित हैं। चार महाभूतों के पृथक्-पृथक् परमाणु हैं, रूप-प्रसाद के पृथक् जिन्हें पञ्चविध कहा गया है, एवं पाँच विषयों के पृथक्। परमाणु दिग्भेद-हीन एवं निरवयव होते हैं। वे एक-दूसरे का स्पर्श नहीं कर सकते अथवा उनका परस्पर लय अथवा सावयवत्व मानना हीमा। उन्हें सान्तर भी नहीं माना जा सकता, अन्तर्गत आन्तरालिक आकाश में उनकी गति एवं परस्पर उपसर्पण दुर्विवाद होगा। दूसरी ओर उनका निरन्तरत्व साक्षात्परमाणु का द्योतक है। इन स्थिति में उनकी पृथक् अवस्थिति उनके सप्रतिघात से नियत रहती है। किन्तु ये परमाणु एकैकसा उपलब्ध नहीं होते। चार महाभूतों के परमाणु शब्दवर्जित चार बाह्य आयतनों के परमाणुओं के साथ एक संघाताणु का निर्माण करते हैं और कामघातु में यही आठ परमाणुओं का समूह उपलब्ध अणुओं में न्यूनतम है। इन संघाताणु को अष्टद्रव्यक परमाणु भी कहा गया है। यह सूक्ष्मतम वस्तु न होकर सूक्ष्मतम रूप-संघात है। कायेन्द्रिय का परमाणु जुड़ने से तव-द्रव्यक कायेन्द्रिय द्रव्य सम्पन्न होता है। अन्य

इन्द्रियाँ दश-द्रव्यक होती हैं क्योंकि वे कामेन्द्रिय प्रतिबद्ध हैं। शब्द की उत्पत्ति के लिए एकादश द्रव्यक संघातानु आवश्यक है। रूप-धातु में गन्ध और इसके अभाव के कारण वहाँ के परमाणु पद-सप्त-अष्टद्रव्यक हैं।

पृथ्वी, जल, तेज और वायु के लक्षण क्रमशः कठिनत्व, द्रवत्व, उष्णत्व, एवं ईरणा अथवा गति हैं। इनका अविनिर्भाय होता है अर्थात् इनके परमाणु सदा साथ विद्यमान रहते हैं। औरों के साथ रहते हुए भी जो पदुत्तम होता है उसकी उपलब्धि होती है। अनुपलब्ध भूतों की सत्ता अनुमेय है। सीधातिकों के अनुसार अनुपलब्ध महाभूत केवल बीजतः होते हैं, कार्यतः नहीं।

वेदना-स्कन्ध से तात्पर्य सुख, दुःख एवं अदुःखामुख अनुभवों से है। संज्ञा निमित्तोद्ग्रहणात्मिका है। निमित्त से वस्तु की विभिन्न अवस्थाएँ सूचित की जाती हैं। उद्ग्रहण का अर्थ परिच्छेद है। रूप, विज्ञान, वेदना और संज्ञा के अतिरिक्त सब संस्कार संस्कारस्कन्ध में संगृहीत हैं। प्रत्येक विषय की विज्ञप्ति विज्ञान कहलाती है। इसके स्पष्ट ही छः भेद हैं जोकि पाँच इन्द्रियों से और मन से सम्बन्ध रखते हैं। इन छः विज्ञानों के अतिरिक्त किसी मन की सत्ता नहीं है, किन्तु जो-जो विज्ञान समनन्तर-निरुद्ध होता है वही मनोधातु की आस्था प्राप्त करता है। जैसे, पुत्र ही पिता बन जाता है। पाँच विज्ञानों के आश्रय पाँच रूपी इन्द्रियाँ हैं। मनोविज्ञान का आश्रय हृदय-वस्तु-मदश कोई रूपी इन्द्रिय नहीं है। अनन्तरालीत विज्ञान ही उनका आश्रय है एवं इस आश्रय की प्रतिदि के लिए ही उसका पृथक् नाम मनोधातु दिया जाता है।

संस्कार-स्कन्ध के दो भाग हैं—चित्त-सम्प्रयुक्तसंस्कार, एवं चित्त-विप्रयुक्त-संस्कार। वेदना-स्कन्ध और संज्ञा-स्कन्ध चित्त-सम्प्रयुक्त संस्कारों में संगृहीत हैं। चित्त-विप्रयुक्त अथवा चैत धर्म ४६ हैं—(१) १० चित्त-महामूढिक-धर्म, (२) १० कुशल-महामूढिक-धर्म, (३) ६ क्लेश-महामूढिक-धर्म, (४) २ अकुशल-महामूढिक-धर्म, (५) १० उपक्लेश-भूमिक-धर्म, (६) ८ अनियत-भूमिक-धर्म। इनका विवरण निम्नोक्त है—

- (१) चित्तमहामूढिक-धर्म—वेदना, संज्ञा, चेतना, स्पर्श, छन्द, प्रज्ञा, स्मृति, मनसिकार, अभिमोक्ष एवं समाधि।
- (२) कुशल-महामूढिक-धर्म—श्रद्धा, शौर्य, उपेक्षा, ह्री, अपत्रपा, जलोम, अद्वेष, अहिंसा, प्रथव्य, एवं अप्रमाद।
- (३) क्लेश-महामूढिक-धर्म—मोह, प्रमाद, कासीध, अश्रद्धा, स्वान, जीदत्व।
- (४) अकुशलमहामूढिक-धर्म—अह्री, अनपत्रपा।

- (५) उपक्लेश-भूमिक-धर्म—क्रोध, भ्रम, मात्सर्य, ईर्ष्या, प्रदान, विहिंसा, उपताद, माया, शोक एवं मद ।
- (६) अनियत-भूमिक-धर्म—कौकृत्य, मूढ़, वितर्क, विचार, राग, द्वेष, मान, एवं विचिकित्सा । वितर्क और विचार मनोज्ञ-रूप हैं । वैभाषिक सब चित्तों में वितर्क मानते थे और उसे स्वभाव-विकल्प कहते थे । वसुबन्धु सर्वथा निविकल्प विज्ञान स्वीकार करते हैं ।

चित्त-विप्रयुक्त-संस्कार १४ हैं—प्राप्ति, अप्राप्ति (ये दोनों स्वसन्तान-गत धर्मों की तथा दो निरोधों की होती हैं), निकायसमागता (जो 'जाति' अथवा 'सामान्य' से तुलनीय है) आसंजिक (आसंजि सत्त्वों में उपपत्त्या चित्त-चैत का निरोध), असंजि-समापत्ति, निरोध-समापत्ति, जीवित, जाति, स्थिति, जरा, अनित्यता (ये चार 'संस्कृत-लक्षण' कहलाते हैं) नाम-काय, पद-काय, एवं व्यञ्जन-काय ।

सर्वास्तिवादी कार्य-कारण-भाव के विश्लेषण के द्वारा ४ प्रत्यय, ६ हेतु, एवं ५ फलों का अस्तित्व निर्धारित करते हैं । हेतु-प्रत्यय, समनन्तर-प्रत्यय, आलम्बन-प्रत्यय, एवं अधिपति-प्रत्यय—ये चार प्रत्यय हैं । हेतु-प्रत्यय पंचविध हैं—सहभू-हेतु, सम्प्रयुक्त-हेतु, सभाग-हेतु, सर्ववग-हेतु, एवं विपाक-हेतु । चार महाभूत साध ही रहते हैं, अतः वे सहभू-हेतु हैं । सहभू-हेतु परस्पर फलोत्पादक होते हैं । चित्त और चैत, लक्षण और लक्ष्य का भी यही सम्बन्ध है । चित्त और चैत, धर्मों का विशेष घनिष्ठ सम्बन्ध 'सम्प्रयुक्तहेतु' से व्योक्त होता है । सदूय-धर्म सभाग-हेतु होते हैं । सर्ववग-हेतु क्लेश-गत होता है, विपाक-हेतु कर्म-गत । अव्यय हित-पूर्ववर्ती चित्त समनन्तर-प्रत्यय कहलाता है । विज्ञान के विषय आलम्बन-प्रत्यय बनते हैं । अधिपति-प्रत्यय नियतपूर्ववर्ती होता है । पूर्वोक्त पाँच हेतुओं के अतिरिक्त कारण-हेतु को सम्मिलित कर छः हेतुओं का परिगणन होता है । पाँच फल हैं—पुरुषकार-फल, निष्पन्द-फल, विपाक-फल, अधिपति-फल, एवं विमोक्ष-फल ।

यह स्मरणीय है कि कारण-हेतु में कारणों का सामान्यतः निर्देश है । सभी संस्कृत और असंस्कृत धर्म किसी-न-किसी प्रकार से कारण-हेतु होते हैं । कारण-हेतु में समनन्तर, आलम्बन, एवं अधिपति प्रत्यय संगृहीत हैं । कारण-हेतु का फल अधिपति-फल कहलाता है । सहभू और सम्प्रयुक्त हेतुओं के फल पुरुषकार-फल कहे जाते हैं । सभाग-हेतु का फल निष्पन्द-फल होता है । ऐसे ही सर्ववग-हेतु का फल भी निष्पन्द-

फल कहा जाता है। विपाक-फल विपाक-हेतु से उत्पन्न होता है। विसंयोग-फल वास्तव में निर्बाण ही है। यह उत्पन्न नहीं होता। इसकी केवल प्राप्ति होती है।

इन प्रत्ययों, हेतुओं और फलों का इस प्रकार प्रदर्शन किया जा सकता है—

	()	—
	(सहम्-हेतु)	
	(सम्प्रयुक्त-हेतु)	— पुरुषकार-फल
हेतु-प्रत्यय	— ()	
	(तभाग-हेतु)	
	()	— निष्पन्द-फल
	(सर्वत्रय-हेतु)	
	()	
	(विपाक-हेतु)	— विपाक-फल
आलम्बन-प्रत्यय)		
समनन्तर-प्रत्यय)	— कारण-हेतु	— अधिपति-फल
अधिपति-प्रत्यय)		विसंयोग-फल

सर्वास्तिवादी अभ्युपगम (वैभाषिक)

‘सर्वम् अस्ति’ अर्थात् अतीत और अनागत धर्मों की भी वस्तुतः सत्ता है, सर्वास्ति-वादियों का यह मूल सिद्धान्त है^{२३}। वसुमित्र एवं भव्य के द्वारा उनका मत-विस्तार इस प्रकार निरदिष्ट है^{२४}—

नाम और रूप में सब कुछ संगृहीत है। रूप का लक्षण है स्थूलता नाम में चार स्कन्ध और असंस्कृत गिने जाते हैं। ये सूक्ष्म और दुर्बोध हैं।^{२५}

समस्त धर्मावतन ज्ञेय, विज्ञेय एवं अभिज्ञेय हैं।

संस्कारस्कन्ध में जाति, व्यव, स्थिति और अनित्यता के लक्षण तथा चित्तविप्रयुक्त धर्म संगृहीत हैं। संस्कृत पदार्थ त्रिविध हैं, अतीत अनागत एवं प्रत्युत्पन्न। असंस्कृत भी त्रिविध हैं—प्रतिसंख्या-निरोध, अप्रतिसंख्या-निरोध, एवं आकाश। संस्कृत-लक्षण

२३-तु०—मिलिन्द, पृ० ५५-५६।

२४-२०—संयुदा, पूर्व०; बालेजेर, पृ० ३८-४३, ८४-८५; बारो, पृ० १३७-४५।

२५-तु०—मिलिन्द, पृ० ५१।

विभिन्न है एवं सत् है। संस्कृत-नक्षत्र चार हैं—उत्पाद, स्थिति, व्यय, अनित्यता अथवा निरोध। निरोध-सत्य असंस्कृत है, शेष तीन संस्कृत।

आर्य-सत्त्वों का अभिसमय आनुपूर्वी में होता है। शून्यता, एवं अप्रतिष्ठित के सहारे सम्मत्त्व-नियाम में प्रवेश किया जा सकता है। काम का ध्यान करते हुए सम्मत्त्व-नियाम में प्रवेश हो सकता है। सम्मत्त्व-नियाम में प्रवेश करते समय पहले पन्द्रह चित्तोत्पादों में प्रतिपन्न आस्था होती है, सोलहवें चित्तोत्पाद में स्थिति-फल का नाम दिया जाता है। लौकिकाग्र-धर्म एकक्षणिक-चित्त है। वे नियत एवं परिहाणि-वर्जित हैं। सौतत्वापन्न के लिए गिरना संभव नहीं है, किन्तु अहंत् गिर सकता है। सब अहंताओं को अनुत्पाद-ज्ञान प्राप्त नहीं होता है। पृथग्जन काम और व्यापाद छोड़ सकते हैं।

तीर्थिक पाँच अभिज्ञाएँ प्राप्त कर सकते हैं।

देवलोक में ब्रह्मचर्य संभव है।

सात समापत्तियों में बोध्यंग प्राप्त हो सकते हैं, शेष में नहीं। सब ध्यान स्मृत्युप-स्थानों में पूर्णतः संगृहीत हैं। ध्यान का सहारा लिये बिना सम्मत्त्व-नियाम में प्रवेश एवं अहंत्व-फल की प्राप्ति हो सकती है।

यदि रूप धातु अथवा आरूप्य-धातु की कार्य का आश्रय ग्रहण किया गया हो तो अहंत्व फल के साक्षात्कार होते हुए भी सम्मत्त्व-नियाम में प्रवेश नहीं हो सकता। दूसरी ओर यदि काम-धातु की देह स्वीकार की गयी हो तो न केवल सम्मत्त्व-नियाम में प्रवेश सम्भव है, प्रत्युत अहंत्व फल का साक्षात्कार भी।

उत्तर-कुल में विराम सम्भव नहीं है और न आर्य वहाँ उत्पन्न होते हैं।

चार श्रामण्य-फल नियम से अनुपूर्व प्राप्त नहीं होते। सम्मत्त्व-नियाम में यदि प्रतिष्ठा है तो लौकिक मार्ग से सकृदागामी एवं अनागामी के फलों का साक्षात्कार हो सकता है। चार स्मृत्युपस्थान सब धर्मों का संग्रह कर सकते हैं।

सब अनुशय, चैत, चित्त संप्रयुक्त एवं सालंबन है। सब अनुशय पर्ववस्थानों में संगृहीत हैं, किन्तु सब पर्वव-स्थान अनुशयों में संगृहीत नहीं हैं।

प्रतीत्यसमुत्पाद के अंगों का नाव नियत रूप से संस्कृत है। प्रतीत्यसमुत्पाद के अंग अहंत् में भी सञ्चाधार रहते हैं।

पुण्यधर्मों की अहंता में भी वृद्धि होती है।

अन्तरामय केवल काम-धातु, और रूप-धातु में होता है।

पाँच विज्ञान सरास और अराम होते हैं। पाँच विज्ञान केवल स्वलक्षण का ग्रहण करते हैं, किन्तु निरूपण-विकल्प अथवा अनुस्मरण-विकल्प नहीं कर सकते।

चित्त और चैत धर्म वेस्तुसत् है, सालम्बन है, उनका स्वभाव स्वभाव-विप्रयुक्त है। चित्त वित्त-विप्रयुक्त है।

लौकिक सम्यक् दृष्टि की भी सत्ता होती है।

श्रद्धा आदि पाँच इन्द्रिय लौकिक एवं लोकोत्तर दोनों हैं।

अव्याकृति धर्मों की भी सत्ता है।

अर्हंतों के नव दौल-भासील धर्म भी है। ये सासव धर्म हैं। अर्हत् अपने पूर्व-कर्मों का विपाक प्राप्त करता है। कुछ पृथक्जन कुशलचित्त के साथ मरते हैं। समाहित अवस्था में मृत्यु नहीं हो सकती।

बुद्ध और उनके शिष्यों की विमुक्ति अभिन्न है, किन्तु तीनों ज्ञानों के अपने पृथक् लक्षण हैं।

बुद्ध की मंत्री, कल्याण आदि के आलम्बन सत्त्व नहीं है।

भव-राग के होते हुए विमुक्ति नहीं मिल सकती। बोधिसत्त्व पृथक्जन है, किन्तु उनके संयोजन प्रहीण नहीं हुए हैं। सम्यक्त्व-नियाम में जब तक वे प्रवेश नहीं करते, उनके द्वारा पृथक्जन-भूमि का समतिक्रमण नहीं माना जा सकता।

सत्त्व केवल भव-सतति पर आश्रित प्रज्ञप्ति-मात्र है।

सब संस्कार क्षणिक-निरुद्ध हैं।

इस लोक से परलोक को कोई संक्रमण नहीं करता। पुद्गल के संक्रमण की कथा केवल बान्-व्यवहार है।

प्राण रहते हुए संस्कार जुड़े रहते हैं। असौम्य-निरोध होने पर स्कन्धों का परिणाम निरुद्ध हो जाता है।

लोकोत्तर ज्ञान की सत्ता होती है।

वित्तक बनासव हो सकता है।

कुशलकर्म भवहेतु होते हैं।

समाधि में शब्दोच्चारण नहीं होता।

अष्टांगिक आर्य-मार्ग ही धर्मचक्र है।

बुद्ध एक स्वर (=शब्द) से सब धर्मों की शिक्षा नहीं दे सकते। समस्त बुद्धवचन सघार्य नहीं है। समस्त बुद्धदेशित सूत्र नीतार्थ नहीं हैं। बुद्ध ने नेपार्थ सूत्र भी कहे हैं।

सौत्रान्तिक अभ्युपगम—सौत्रान्तिक और संकलिषादियों को सभी प्राचीन जाकर सर्वास्तिवादियों से निकले मानते हैं। उनकी उत्पत्ति चतुर्थ बृहदाब्द-शती में रखी

गयी है। शारि-पुत्र-परिपृच्छा-सूत्र एवं दीपवंस में सौवांतिक और संक्रांतिवादियों का भेद किया गया है, किन्तु अन्यत्र उनको अभिन्न माना गया है। परमार्थ के अनुसार वे स्कन्धों का एक जन्म से दूसरे जन्म में संक्रमण मानते थे जिससे उनका नाम संक्रांतिक पड़ा। केवल मार्ग-भावना से ही यह संक्रमण निरुद्ध हो सकता है। दूसरी ओर केवल मूचपिटक का प्रामाण्य स्वीकार करने से उनको सौवांतिक कहा जाता है। यशोमित्र का कहना है—“कःसौवन्तिकार्यः। ये सूत्रप्रामाणिका न तु शास्त्रप्रामाणिकास्ते सौवान्तिकाः” (स्फुटार्थः, पृ० ११)। श्वांश्वांग द्वारा वसुमित्र के अनुवाद के अनुसार वे आनन्द को अपना आचार्य मानते थे। भव्य के अनुसार उनके मूल आचार्य का नाम उत्तर श्र (वालेबेर, पृ० ८७)। तिब्बती परम्परा के अनुसार इसी कारण उनका नाम उत्तरीय बताया गया है। भव्य भी इसका समर्थन करते हैं। श्वांश्वांग ने कुमारलब्ध (=कुमार-लभ, कुमारलान) को सौवान्तिक सम्प्रदाय का प्रवर्तक बताया है (इ०—वाटसे, जि० १, पृ० २४५; जि० २, पृ० २८६-८९)। कुमारलब्ध तथा अम्बवीन, आबेदेव एवं नागार्जुन के समकालीन होने के नाते ‘चार भास्वर मूर्तों में से एक थे।’ तारानाथ ने भी सौवान्तिक आचार्य कुमारलभ का उल्लेख किया है (पृ० ७८)।

तारानाथ संक्रांतिवाद, उत्तरीय, और ताम्रशाटीय को एक ही सम्प्रदाय बताते हैं। वह भी प्रतिपादित किया गया है कि विभाषा में श्रुति दार्ष्टान्तिक कदाचित् सौवांतिक ही थे। श्वांश्वांग ने इस सम्प्रदाय को मुघ्न में पाया था। उनका साहित्य उपलब्ध नहीं होता। वसुमित्र और भव्य सौवान्तिकों के सिद्धान्तों को सर्वोभितवादियों के समिकट बताते हैं, किन्तु उनका संक्षिप्त विवरण देते हैं^{१०}। इनके सिद्धान्तों का विशेष परिचय वसुबन्धु के कोश से प्राप्त होता है^{११}।

यह कहा जा चुका है कि इस सम्प्रदाय में पंच स्कन्धों की संक्रांति स्वीकार की जाती है और मार्ग के अतिरिक्त स्कन्ध-निरोध नहीं माना जाता। पुद्गल को परमार्थसत् नहीं स्वीकार किया जाता^{१२}। स्कन्धों का मूल और अन्त माना जाता है और उनको एकरस भी कहा गया है। एक सूक्ष्म मनोविज्ञान निरन्तर बना रहता है। इसी से स्कन्ध-अन्तर्ति सम्भव होती है। यही उसका मूल और अन्त है, एवं उसे एकरसता प्रदान करता है।

२६-इ०—वालेबेर, पृ० ४८, ८७।

२७-बारो में सूचीकृत संग्रह ‘द्रष्टव्य—पृ० १५६-५८।

२८-वसुमित्र ने विपरीत बताया है—इ०—वालेबेर, पृ० ४८।

उनके अनुसार पृथक्पृथक् में भी आर्ष-धर्म सम्भव है।

चार स्कन्ध अपने स्वभाव में नियत है।

स्कन्ध मूल-आपत्ति संप्रयुक्त है।

सब अस्मिन् है।

असंस्कृत वस्तुसत् नहीं है।—वे केवल अभाव में हैं, आकाश स्पष्टव्य का, प्रतिसंख्या निरोध प्रज्ञा के द्वारा प्राप्त अनुश्रव और भव का, अप्रतिसंख्या निरोध प्रत्यय-वैकल्प से अनागत धर्मों की उत्पत्ति का।

अतीत और अनागत धर्म वस्तुसत् नहीं हैं।

प्राप्ति वस्तुसत् नहीं है।

कर्मफल बीज के सिद्धान्त के द्वारा अवबोध है।

अविज्ञप्ति वस्तुसत् नहीं है।

जीवितेन्द्रिय भी वस्तुसत् नहीं है, और न कायकर्म।

चक्षु रूपां को नहीं देखती।

चित्त और इन्द्रिय-संप्रयुक्त काम परस्पर बीज है।

सहभू-हेतु नहीं होते।

असंस्कृत हेतु नहीं बनते।

बुद्ध का सर्वज्ञान सब धर्मों का साक्षात्कार है, उसमें अतीत और अनागत का बोध सम्मिलित है। वह अनुमान अथवा सम्भावना से उत्पन्न नहीं है।

अरूपी शक्तों के चित्त और चैत संतान का आश्रय स्व-बाह्य नहीं होता है।

संस्थान केवल प्रज्ञप्ति है, द्रव्यान्तर नहीं है।

चेतना मालसकर्म नहीं है।

परमाणु में दिग्भेद और दिग्विभाग होता है तथा परमाणु प्रसृत है। परमाणु परस्पर स्पर्श करते हैं और उनमें प्रतिघात प्राप्त होता है। आलम्बन-प्रत्यय संघटित-परमाणु है।

चार लक्षण क्षण और संतत अवस्था अथवा प्रवाह के लिए मानने चाहिए।

प्रवृत्ति-विज्ञान बीज है। सूक्ष्म मनोविज्ञान निरोध-समापत्ति में शेष रहता है।

पाँच विज्ञानों का सहभू-आश्रय नहीं होता।

असंज्ञि-देवताओं में आत्मग्राह नहीं होता, किन्तु उसका बीज रहता है।

समाधि एकात्म्यन चित्त-संतति है।

सौत्रान्तिकों के चिन्तन में, अपने नाम के विरुद्ध, आगमानुसारिता के स्थान पर प्रबल न्यायानुसारिता दृष्टिमोचर होती है और यह सुबिदित है कि इन्हीं की सरणि पर पिछले बौद्ध न्याय का विकास हुआ। दूसरी ओर सौत्रान्तिकों की स्थापनाएँ महा-यानिक विज्ञानवाद की अवतारणा में भी सहायक मानी जा सकती हैं। वैभाषिक दर्शन पर सांख्य और न्याय-वैशेषिक की छाया संलक्ष्य है। सौत्रान्तिकों ने अपनी तार्किक आलोचना से बौद्धदर्शन को पुनः अपनी मूल प्रवृत्ति की ओर खींचा।

हीनयान के सम्प्रदाय : महासांघिक और वात्सीपुत्रीय

महासांघिक और उनके प्रभेद

महासांघिक—महासांघिकों में बुद्ध की अलौकिकता के सिद्धान्त का विशेष प्रतिपादन हुआ। सम्भवतः यही धारा पीछे महायान में परिणत हो गयी। तथागत की अलौकिक मानने पर उनके लौकिक जीवन की प्रतीति को मायिक प्रतीति मानना अनिवार्य हो जाता है। ऐसी ही एक प्रवृत्ति ईसाई धर्म के प्रारम्भिक विकास में भी देखी गयी थी जिसे 'डोसेटिज्म' कहा गया है। बौद्ध 'डोसेटिज्म' अथवा लोकोत्तरवाद के आविर्भाव में अनेक कारणों ने सहयोग दिया। प्रारम्भ में तथागत को मानव के रूप में समझा जाता था, किन्तु श्रद्धातिथय तथा उनके प्रत्यक्ष-दृष्ट अपूर्व गुणों के दर्शन करके उनके व्यक्तित्व का अलौकिक समझा जाना आश्चर्यजनक न था। माना कबार्ए और अनुश्रुतियाँ उनके जीवन के सम्बन्ध में प्रचलित हो गयीं। लौकिकता को उनके लिए एक दोष समझा जाने लगा। तथागत सब प्रकार से निर्दोष थे, अतएव साधारण जीवन की सीमाएँ उनको बस्तुतः छू नहीं सकती थीं। इसलिए उनके जन्म के सम्बन्ध में विशेष रूप से कल्पनाएँ की गयी हैं और उन्हें अलौकिक रूप से संसार में अवतीर्ण माना गया। जहाँ भगवान् बुद्ध की सर्वथा विशुद्ध-सत्त्वता के लिए उनके जन्म के सम्बन्ध में अपूर्वत्व की कल्पना आवश्यक थी, वहीं मृत्यु के पश्चात् तथागत रहते हैं अथवा नहीं रहते, यह भी प्रारम्भ से ही एक रहस्य माना गया था। यदि साधारण मनुष्य की तरह से मृत्यु के पश्चात् उनके बारे में कुछ कहा नहीं जा सकता, तो क्या जीवन-काल में ही उनके विषय में निश्चित रूप से कुछ कहा जा सकता है? इस दिशा में स्थाभाविक था कि चिन्तन मध्यम-मार्ग के अनुकूल हो।

महावस्तु से ज्ञात होता है कि महासांघिक लोकोत्तरवादी बोधिसत्त्व को उपपादुक अर्थात् स्वतः, न कि माता-पिता से, उत्पन्न मानते थे^१। बोधिसत्त्व की गर्भावस्थिति

१-सु०—आनेसाकि, ई० आर० ई०, बौद्ध डोसेटिज्म पर।

२-ब्र०—महावस्तु, जि० १, पृ० १६७-७०; महासांघिकों और उनकी शाखाओं के सिद्धान्तों पर ब्र०—ममुदा, पृ० १८ प्र०, आलेखर, पृ० २४ प्र०, चारो, पृ० ५ प्र०; कथावस्तु—१०.१-२, ४, ६-१०; ११.१-२, ५; १२.१-४; १४.१; १५.१-२, ६.१६-१।

'निर्मित' श्वेत-गज के रूप में होती है और उनकी देह का विकास गर्भ की साधारण अवस्थाओं से नहीं होता। गर्भ में भी बोधिसत्त्व पर्यंकवद्ध आसन में बैठे हुए, नाना देवताओं को उपदेश देते हैं। गर्भ में होते हुए भी वे उसके मूल से असृष्ट रहते हैं, और गर्भ से बाहर वे उसकी दायाँ ओर से बिना भेद किये हुए निकलते हैं। बोधिसत्त्व सर्वथा निष्काम है, अतएव यदि उनकी सन्तान होती है तो उसे भी उपपादुक मानना चाहिए। इस प्रकार राहुल को भी उपपादुक कहा गया। सम्यक्-संबुद्ध का कोई भी धर्म लौकिक धर्मों के सदृश नहीं है। उनका स्वभाव लोकोत्तर है। न केवल उनका आध्यात्मिक साधन अथवा पुण्य और गुण श्रद्धात्मिक है, उनकी शारीरिक क्रियाएँ, चलना-फिरना, बैठना, खाना, कपड़े पहनना, सभी कुछ अलौकिक मानना चाहिए। लोकानुवर्तन के लिए वे ईर्ष्यापथ प्रदर्शित करते हैं। शरीर वस्तुतः निरन्तर विमल होते हुए भी वे लोक-प्रदर्शन के लिए उसका प्रक्षालन करते हैं। वस्त्रादि की देह-रक्षा के लिए आव-प्यकता न रहते हुए भी उनका धारण करते हैं, रोग न होते हुए भी वे औषध का प्रयोग करते हैं। यह कहा गया है कि महासाधिकों के अनुसार बुद्ध एक साथ ही अनेक लोगों में प्रकट होते हैं। वसुमित्र के विवरण में बुद्ध की लोकोत्तरता तथा अनेक अन्य महासाधिक सिद्धान्त निदिष्ट हैं। बुद्ध सब धर्मों को एक क्षण में ही जानते हुए सर्वज्ञ होते हैं। तथागत सातव धर्मों से असृष्ट है। जिन १८ बातों से उनकी देह का निर्माण होता है वे सब असृष्टियों से बियुक्त हैं एवं उनका आचरण से न सम्प्रयोग है न सम्बन्ध। तथागत अपने सब वचन से धर्मचक्र का प्रवर्तन करते हैं। एक शब्द से वे समस्त धर्म का आख्यान करते हैं। उनके वचन में अशुद्धि भी नहीं होता। तथागत की रूप-काय वस्तुतः अनन्त है, उनका प्रभाव भी अनन्त है एवं उनकी आयु भी अनन्त है। बुद्ध न सोते हैं, न स्वप्न देखते हैं, वे प्रश्नों का बिना वितर्क-विचार के उत्तर देते हैं। बुद्ध कभी एक शब्द भी नहीं कहते हैं क्योंकि वे शाश्वत समाधि में स्थित होते हैं

३—"नहिंकिञ्चित् सम्यक् सम्मुद्धानां लोकेन समम् । अथ खलु सर्वमेव महर्षीणां लोकोत्तरम् ।" (बुद्धो १.१५९); ३०—वसुमित्र (अनु० मसुदा) पृ० १८-१९।

४—अभिधर्मकोश, जि० ३, पृ० १९८-२०१, यह मत स्पष्ट ही सूत्रविरुद्ध है, (बुद्धो, पृ० १९८) किन्तु महासाधिकों का कहना था कि नाना लोकघातुओं में सत्त्वानुग्रह के लिए अनेक बुद्धों का एक साथ आविर्भाव मानना चाहिए।
तु०—कथावस्तु, २१.६।

५—कोश, जि० ५, पृ० २५४; वसुमित्र (अनु० मसुदा), पृ० २१।

किन्तु जीवगण सोचते हैं कि उन्होंने शब्द कहे। परिनिर्वाण में प्रवेश करने तक बुद्ध भगवान् का अविज्ञान एवं अनुत्पाद-ज्ञान अविराम प्रवृत्त रहता है। बुद्ध सब दिशाओं में स्थित होते हैं।

सत्त्वों के परिखात्तनाथ बोधिसत्त्व दुर्गति में पुनर्जन्म-धारण का प्रणिधान करते हैं और उनका जन्म उनकी इच्छा पर निर्भर करता है। बुद्ध अनेक कप में सत्त्वों का बोधन और श्रद्धापन करते हैं।

महासांघिकों को स्वीकार्य महादेव की पाँच वस्तुओं से यह स्पष्ट है कि मूल महासांघिक अहंत्व को मुक्ति की अवस्था नहीं मानते थे, किन्तु कुछ बाद के महासांघिक और शैल-शास्त्रार्थ भिन्न मत की थी।

महासांघिक अनुसार्थों की अनालंवन और चित्तविप्रसूत मानते थे। सत्य का अभिसमय उनके मत से एक बार में ही होता है न कि क्रमिक रूप से। महासांघिक लोकोत्तर धर्मों का जरा-भरण भी अलौकिक मानते थे।

पञ्च विज्ञानकाय सराग और विराग होते हैं। षड्विज्ञानकाय रूप और अरूप धातुओं में भी सकल पाये जाते हैं; चित्त में भी रूप-होता है। पाँचों रूपेन्द्रिय केवल मांसपिण्ड हैं, प्रत्यक्ष उनसे नहीं, विज्ञान से होता है।

समाहित पुरुष भी शब्दोच्चारण कर सकता है।

कृतकृत्य होने पर किसी धर्म का आदान नहीं होता। स्रोतआपन्न के चित्त और चैतन्यिक धर्म अपने स्वभाव के परिज्ञान में समर्थ हैं। दुःख मार्ग की ओर ले जाता है, एवं दुःख वचन इसमें सहायक होते हैं। प्रज्ञा से दुःख का नाश और मुक्त की प्राप्ति होती है। दुःख एक प्रकार का आहार है। अष्टमक भूमि में चिर-काल तक रहा जा सकता है। गीतभूमि में धर्म परिहाण की सम्भावना रहती है। स्रोतआपन्न के लिए विनिवर्तन सम्भव है, अहंत् के लिए नहीं। सम्मन् दृष्टि एवं अदेन्द्रिय अलौकिक है। कोई धर्म अव्याकृत नहीं है अर्थात् सब कुशल अथवा अकुशल में संगृहीत है। सम्पत्स्वनिदाम की प्राप्ति से सब संयोजन क्षीण हो जाते हैं। पाँच आनन्द्यों को स्रोतआपन्न नहीं कर सकता है।

सब सूत्र नीतार्थ हैं।

असंस्कृत धर्म नौ है—प्रतिसंस्त्रानिरोध, अ०, आकाश, आकाशानन्त्ययतन, विज्ञानानन्त्ययतन, आकिञ्चन्यायतन, तैवसंज्ञायतन, प्रतीत्यसमुत्पादाङ्गस्वभाव एवं आर्यमार्गाङ्ग-स्वभाव। वसुमित के तिब्बती अनुवाद के अनुसार अष्टम असंस्कृत है प्रतीत्यसमुत्पन्न, नवम प्रकृतिभास्कर-चित्त (इ०—वालेज्वर, पृ० २७)।

चित्त स्वभावतः भास्वर है एवं उपकर्त्तव्यो तथा 'आगन्तुक-रज' से मलिन होता है। अनुशय न चित्त है, न चैतसिक और न चित्त का आलम्बन बनते हैं। वे अव्याकृत और अन्तैतुक है। अनुशय और पर्यवस्थान भिन्न हैं—अनुशय चित्तविप्रयुक्त होते हैं, जब कि पर्यवस्थान चित्त-सम्प्रयुक्त।

न अतीत धर्मों की सत्ता होती है, न अनागत।

स्रोत-आप्त ध्यान-प्राप्त होते हैं।

अन्तराभाव नहीं होता।

महासांघिकों के उपर्युक्त अभ्युपगम वसुमित्र ने ज्ञात होते हैं, कथावत्पु से उनके कुछ अन्य सिद्धान्तों का पता चलता है—

मार्ग समझी का रूप भी मार्ग है। यहाँ सम्मन्वाक्, सम्मक्कमान्त एवं सम्मगा-जीव की ओर संकेत है जो कि मार्ग के अन्तर्गत है और 'ल्य' अथवा भीतिक भी है। पञ्चविज्ञानसमझी होते हुए मार्ग-भावना की जाती है। मार्गसमझी दो शीलों से समन्वागत होता है—लौकिक और लोकोत्तर। शील अनैतमिक और अ-चित्तानु-परिवर्ती है। समाधानहेतुक शील की बढ़ती होती है। विज्ञप्ति शील है, अविज्ञप्ति दोषशील्य। अज्ञान के विगत होने पर एवं चित्त के ज्ञानविप्रयुक्त रहने पर उसे ज्ञानी नहीं कहना चाहिए।

इन्द्रिय-बल में समन्वागत होने पर एक कल्प तक रहा जा सकता है।

इन्द्रियों का संवर और असंवर कर्म है। सब कर्म सविपाक है। शब्द विपाक है। शरायतन विपाक है। अनुशल-मूल और कुशल मूल का अन्योन्य-प्रतिसन्धान होता है।

प्रत्ययता व्यवस्थित है। संस्कार अविद्या-प्रत्यय है, किन्तु यह नहीं कहा जा सकता कि अविद्या संस्कार-प्रत्यय है।

एक दूसरे का चित्त-निग्रह कर सकता है।

अहंत्व की प्राप्ति होने पर भी अविद्या और विचिकित्सा रूप कुछ संयोजन शेष रह जाती है।

पाँच विज्ञान सामोह है। यह उल्लेख्य है कि स्वानुत्थांग की विज्ञप्तिमात्रता-सिद्धि (पू.सं. १० १७८-७९) के अनुसार महासांघिक यह मानते थे कि—

सर्वावज्ञान जादि का आध्ययभूत एक मूल-विज्ञान है जैसे कि वृक्ष-मूल पत्रादि का आध्यय होता है। यह सौमान्तिकों के मत से एवं परवर्ती 'प्रालयविज्ञान' से तुलनीय है।

बधुमित्र के अनुसार कुछ बातों पर उत्तरकाल में महासांघिक, एकव्यवहारिक, लोकोत्तरवादी एवं गोकुलिकों ने भिन्न मत प्रकट किये—आर्यसत्त्वों में आकार-भेद के अनुसार अभिसमय में भेद होता है।

कुछ धर्म स्वयंकुल है, कुछ परकुल, कुछ उभयकूल, एवं कुछ प्रतीत्यसमुत्पन्न।

दो चित्त एक साथ उत्पन्न हो सकते हैं।

मार्ग और क्लेश एक साथ रह सकते हैं।

कर्म और विपाक साथ-साथ होते हैं।

बीज का ही अंकुर में परिणाम नहीं होता है अर्थात् रूप-धर्म के लिए क्षण-भंगवाद अस्वीकार्य है।

रूपेन्द्रिय-मत महाभूतों का परिणाम होता है, चित्त एवं चैत धर्मों का नहीं।

चित्त समस्त काम को व्याप्त करता है एवं अपने आधय और विषय के अनुरूप संकुचित तथा प्रसारित होता है।

यह स्मरणीय है कि महासांघिकों के त्रिपिटक का क्षुद्रकायम कालान्तर में संयुक्त-पिटक नाम से चतुर्थ पिटक हो गया। स्वांच्चांग के अनुसार उनका एक पाँचवाँ धारणीपिटक भी था।^१

महासांघिक

लोकोत्तरवाद—बधुमित्र के अनुसार बुद्धाब्द के दूसरे शतक में एकव्यवहारिकों एवं गोकुलिकों के साथ लोकोत्तरवादियों का भी महासांघिकों के मध्य से आविर्भाव हुआ।^२ खेरवादी और सम्मतीय परम्पराओं में केवल एकव्यवहारिकों एवं गोकुलिकों का उल्लेख है। विनीतदेव में केवल लोकोत्तरवादियों का उल्लेख है। मध्य की महासांघिकों सूची में केवल महासांघिकों और गोकुलिकों का उल्लेख है। तारानाथ के अनुसार लोकोत्तरवादी गोकुलिकों से पृथक् नहीं थे, और एकव्यवहारिक महासांघिकों से^३। धारों के मुद्राव के अनुसार लोकोत्तरवादी एकव्यवहारिकों से पृथक् नहीं थे^४। लोकोत्तरवादियों का अभेद-चैत्यकों से भी स्थापित किया गया है (दत्त, जि० २, पृ० ५१)।

६—बादर्स, जि० २, पृ० १६०-६१।

७—मनुसा, पृ० १५।

८—तारानाथ, पृ० २७३।

९—धारो, पृ० ७५-७६।

बसुमित्र की व्याख्या में परमार्थ ने महासाधिकों के अभ्यन्तर भेद की उत्पत्ति 'महायानमुखी' के प्रामाण्य पर विवाद के कारण बतायी है^{१०}। स्वानु-ख्यांग ने लोकोत्तर-वादियों के विहार बामियान में पाये थे।^{११} तारानाथ ने उनकी पाल-युग में सत्ता की सूचना दी है।^{१२} महावस्तु नाम से उनके विनयपिटक का पहला भाग प्राकृतमित्र संस्कृत में उपलब्ध है।

लोकोत्तरवादियों के नाम से ही सूचित होता है कि बूद्ध और बोधिसत्त्व की लोकोत्तरता का सिद्धान्त उन्हें विशेष रूप से मान्य था। महावस्तु से इसका समर्थन होता है। निदातकथा के समान महावस्तु में बूद्ध-चरित का तीन विभागों में विवरण दिया गया है। पहले में दीपकर बूद्ध के समय की बोधिसत्त्वचर्या का वर्णन है, दूसरे में तुषित स्वर्ग और बोधिसत्त्व की गर्भाधिकान्ति से लेकर सम्बोधि तक वर्णन है, तीसरे में धर्म-चक्र-प्रवर्तन एवं संघ के अभ्युदय का महावसु से तुलनीय वर्णन है। नाना जातकों अवदानों, सूत्रों और गाथाओं के समावेश ने इस ग्रन्थ को विपुलाकार बना दिया है। बोधिसत्त्व की लोकोत्तरता एवं उनके आध्यात्मिक विकास की भूमियों का इसमें वर्णन किया गया है। दूसरी शताब्दी ईसा पूर्व से लेकर चतुर्थ शताब्दी के बीच में इस ग्रन्थ की रचना पूरी हुई होगी।

परमार्थ के अनुसार लोकोत्तरवादी लौकिक धर्मों को वास्तविक नहीं मानते थे क्योंकि वे कर्म से उत्पन्न होते हैं और कर्म स्वयं विपर्यय से उत्पन्न होता है। लोकोत्तर-धर्म पारमाधिक है। मार्ग और मार्ग-फल पारमाधिक है। मार्ग-फल में दो शून्यताएँ संगृहीत हैं। दो शून्यताओं के अभिसमय तक पहुँचाने वाली प्रज्ञा ही मार्ग है। शून्यता ही परमार्थ है और उसका बोध भी।^{१३}

बसुमित्र, भव्य और विनीतदेव में लोकोत्तरवादियों के अन्य सिद्धान्त महासाधिकों के सदृश ही है।

एकव्यावहारिक—परमार्थ के अनुसार एकव्यावहारिक संप्रदाय में सब धर्म-संसार और निर्वाण, लोकधर्म और लोकोत्तरधर्म—प्रज्ञप्ति मात्र एवं अवस्तु मात्र माने जाते थे। इस समानवाचक पद का सब धर्मों में अभेद व्यवहार मानने के कारण

१०—वहीं।

११—वाल्म, जि० १, पृ० ११६।

१२—तारानाथ, पृ० २७४।

१३—बारी, पृ० ७६।

वे एकव्यावहारिक कहे जाते थे। भव्य के अनुसार, तत्काल एक चित्त से एक क्षण में सब धर्म जानते हैं—इस मत की स्वीकार करने के कारण इस समुदाय को 'एकव्यावहारिक' कहते थे।^{११}

कौक्कुटिक—इस सम्प्रदाय का नाम कौक्कुटिक, कौक्कुलिक अथवा गोकुलिक था। कुक्कुल के अर्थ 'राख' होते हैं एवं 'कुक्कुल-कषा' के कारण उन्हें 'कौक्कुलिक' कहा गया है। यह सम्भव है कि कुक्कुटाराम से सम्बन्ध होने के कारण वे कौक्कुटिक कहे गये हों। कौक्कुटिक यह मानते थे कि पिटकों में केवल अभिषम ही तत्काल की वास्तविक देवता है। सूत्र और विनय केवल उपाय मात्र है। अतएव इस निकाय के अनुयायी अपने को विनय के अनुशासन से मुक्त समझते थे। सूत्रपरिशीलन को भी वे अनावश्यक मानते थे और कहते थे कि इस प्रकार का अध्ययन मुक्ति के मार्ग में बाधक होता है। धर्म-देवता की ओर भी वे उदासीन थे और केवल ध्यान को महत्त्व देते थे।^{१२}

बुद्धघोष के अनुसार (कथा, २.६ पर) वे समस्त संस्कारों को कुक्कुल-मात्र मानते थे और इस मत के समर्थन में आदीप्तपर्वाय का उद्धरण करते थे।

बहुभुतीय—अभिलेखों से गन्धार और अग्न में बहुभुतीयों की स्थिति ज्ञात होती है।^{१३} परमार्थ के अनुसार अहंत्वाज्जकल्य उनके प्रवर्तक थे और उन्होंने सूत्रों में नीतार्थ और नेवार्य का भेद माना। हरिवर्मन् का सत्य-सिद्धि-शास्त्र भी इसी सम्प्रदाय से सम्बन्ध रखता था। इस शास्त्र में पाँच पिटकों का उल्लेख मिलता है—सूत्र०, विनय०, अभिषम०, संयुक्त० एवं अभिषम०। वसुमित्र के अनुसार बहुभुतीय सम्प्रदाय में बुद्ध के 'पाँच स्वर' देवता की पाँच वस्तुएँ शान्त या लोकोत्तर माने जाते थे—अनित्यता, दुःख, शून्यता, अनात्म्य और निर्वाण। ये वस्तुएँ नैर्वाणिक हैं और विमुक्ति-मार्ग में पहुँचाती हैं। देवता की शेष चारें लौकिक हैं। महादेव की अहंत्वाविषयक पाँच वस्तुएँ इस सम्प्रदाय में स्वीकृत थीं।^{१४} भव्य के अनुसार^{१५} नैर्वाणिक मार्ग इनके मत में निर्विचार है। दुःखसत्य, संवृत्तिसत्य, एवं आर्यसत्य सत्य है। समापत्ति का लाभ-संस्कार-दुःखता के बोध से होता है, दुःख-दुःखता और परिणाम-दुःखता के बोध से नहीं। संघ लोकोत्तर है।

१४—वालेजेर, पृ० ७९।

१५—तु०—बारो, पृ० ७९-८०।

१६—इ०—लामॉन, इस्त्वार द् बुद्धीज्म जांभी, पृ० ५८०।

१७—वालेजेर, पृ० ३०; बारो, पृ० ८२।

१८—भव्य के विवरण के लिए द्र०—वालेजेर, पृ० ८३।

प्रज्ञप्तिवाद—परमार्थ के अनुसार प्रज्ञप्तिवाद का जन्म बहुश्रुतीयों के अन्वन्तर सुधार से हुआ।^{१८} इसी कारण उन्हें बहुश्रुतीय-विभक्त्यवादी भी कहा जाता था। महाकात्यायन इस सम्प्रदाय के प्रवर्तक कहे गये हैं। भव्य के अनुसार प्रज्ञप्तिवादियों के विवरण में १८ क दुःख स्कन्ध नहीं हैं। बारह आयतन परिनिष्पन्न अर्थ नहीं हैं (कथावाधु २३.५ तुलनीय है)। संस्कार अन्योन्य-परतन्त्र हैं (और वसुमित्र के अनुसार मात्र एवं दुःख हैं) १८ क दुःख परमार्थतः सत्य हैं (तु०—कथा, २३.५)। चैतन्यिक प्रज्ञप्तिमार्ग नहीं हैं। अकाल मरण नहीं होता। पुरुष कर्ता नहीं है। सब दुःख का कारण पूर्व-कर्म है)।

वसुमित्र के अनुसार, पुण्य से आर्यमार्ग की प्राप्ति होती है, मार्ग भावयितव्य नहीं है, और न भंग्योग्य है।^{१९}

महासांघिक : 'चैत्यक', 'शैल', एवं 'आग्धक' शाखाएँ—

चैत्यशैल, अपरशैल और उत्तरशैल सम्प्रदायों का जन्म महासांघिकों के अन्वन्तर से द्वितीय महादेव के कारण बताया गया है।^{२०}

वसुमित्र के चीनी अनुवाद के अनुसार चैत्य-निकायों में बोधिसत्व के लिए स्वेच्छया दुर्गतिप्राप्ति सम्भव है, स्तूप की पूजा से महाफल नहीं होता, तथा पहले महादेव की पाँच वस्तुएँ स्वीकार की जाती हैं।^{२१}

बुद्धघोष के विवरण में पूर्वशैल, अपरशैल, राजगिरिक और सिद्धाधिक निकायों को अंधक अथवा अन्धक कहा गया है (तु०—बारो, पृ० ८८)। कथावत्सु में उनके अनेक मतों का निर्देश है—सब धर्म स्मृति-प्रस्थान के विषय हैं (कथा०, १.९)।

अतीत अनागत, प्रत्युत्पन्न, रूप, अन्य स्कन्ध, सब धर्म सचमुच में हैं और नहीं हैं। वे स्वरूपतः हैं, पर-रूपतः नहीं हैं (कथा. १.१०)।

१८—बारो, पृ० ८४।

१८क—वालेडेरे, पृ० ८३।

१८ख—वहीं, पृ० ३०।

१९—बारो, पृ० ८७; वालेडेरे, पृ० ३१, पा० टि० ४३; वहीं, पृ० ८; अम-रावती, नागार्जुनिकोण्ड आदि के अभिलेखों में 'चैतिकोप', 'चैत्यक', 'चैत्य', 'शैलीय', 'अपर महाबनशैलीय', 'महाबनशैलीय', 'पूर्वशैली' और 'अपरशैल', निकायों के नाम मिलते हैं;—लामॉन, इस्त्वार डु बुद्धोक्म आंचा, पृ० ५८०—८१।

२०—वालेडेरे, पृ० ३१।

चित्त एक दिन या अधिक रहता है (कथा, २.७) ।

अभिसमय अनुपूर्व होता है (कथा, २.९) ।

बुद्ध भगवान् का व्यवहार लोकोत्तर है (कथा, २.१०) ।

दो निरोध हैं जोकि असंस्कृत हैं (कथा, २.११) ।

तथागत का बल आवक-साधारण है (कथा, ३.१) ।

तथागत का बल, जो कि स्वानास्थान का यथाभूत ज्ञान है, आर्य है क्योंकि तथागत के दश बल यथाभूत प्रजात्मक और आर्य हैं (कथा, ३.२) ।

सराग चित्त ही विमुक्त होता है (कथा, ३.३) ।

अष्टमक पुद्गल के दृष्टिपर्यवस्थान और विचिकित्ता-पर्यवस्थान प्रहीण है । अष्टमक पुद्गल के न श्रद्धेन्द्रिय है, न वीर्येन्द्रिय न स्मृतीन्द्रिय, न समाधीन्द्रिय, न प्रज्ञेन्द्रिय, किन्तु उसके पास श्रद्धा है, वीर्य है, स्मृति है, समाधि है, और प्रज्ञा है (कथा, ३.५-६) ।

दिग्ग-बद्ध धर्म से उपपद्यमानासक्य है (कथा, ३.७) ।

असंज्ञि-सत्त्वों में भी संज्ञा होती है । यह नहीं कहा जा सकता कि नैवसंज्ञानासंज्ञा-यतन में संज्ञा होती है (कथा, ३.११-१२) ।

बोधिसत्त्व शाक्यमुनि का ब्रह्मचर्य, एवं नियाम में अवकांक्षित, काश्यपबुद्ध के प्रवचन के अनुभाव से सम्पन्न हुई (कथा, ४.८) ।

अर्हत्त्व-प्रतिपन्न पुद्गल पिछले तीन फलों से समन्वागत होता है । अर्हत्त्व सब संयोजनों का प्रह्राण है (कथा, ४.९-१०) ।

जिसे विमुक्ति-ज्ञान है वह विमुक्त है (कथा, ५.१) ।

पृथ्वी-कुल्ल (कश्चिण) पर आधारित समापत्ति विपरीत ज्ञान पैदा करती है (कथा, ५.३) ।

सब ज्ञान प्रतिसंभिदा है (कथा, ५.५) ।

यह नहीं कहा जा सकता कि संवृत्ति-ज्ञान का आलम्बन सत्य है, अथवा असत्य (कथा, ५.७) ।

पर-चित्त के साक्षात् ज्ञान का आलम्बन चित्त है न कि उसका विषय । अनागत का ज्ञान होता है, प्रत्युत्पन्न का भी ज्ञान होता है (कथा, ५.७-९) ।

आवकों में फल-ज्ञान होता है (कथा, ५.१०) ।

नियाम असंस्कृत है, निरोध समापत्ति भी असंस्कृत है (कथा, ६.१.५) ।

आकाश-सनिदर्शन है, पृथ्वी-धातु, जल-धातु, तेजो-धातु और वायु-धातु, सब सनिदर्शन अथवा द्रव्य हैं (कथा, ६.७-८) ।

पृथ्वी-कर्मविपाक है, जल-मरण भी विपाक है । आर्य धर्म का विपाक नहीं है । विपाक-विपाक-धर्म-धर्म है (कथा, ७. ७-१०) ।

भक्तियो छः हैं (कथा, ८.१) ।

रूप-धातु-रूपी-धर्मों से निर्मित है । रूप-धातु में आत्मभाव घटापतनिक है । अरूप में भी रूप है । क्योंकि अरूप-भव में विज्ञान-प्रत्यय नामरूप होते हैं और अतएव औदारिक रूप में अनिश्चित एक सूक्ष्म रूप की सत्ता माननी होगी (कथा, ८.५, ७-८) ।

जानिर्वास-दर्शी संयोजन छोड़ देता है (कथा, ९.१) ।

अनुगम्य अनालम्बन है, (अर्हत् का) ज्ञान अनालम्बन है (कथा, ९.४-५) ।

अतीत और अनागत से जैसे ही समन्वायित होती है जैसे प्रत्युत्पन्न से (कथा, ९.१२)

उपपत्तिगवेषी पञ्चस्कन्धों के अनिरुद्ध रहते हुए ही पाँच क्रियास्कन्ध उत्पन्न होते हैं (कथा, ९.१३) ।

'इदं दुःखम्' यह कहते हुए 'इदं दुःखम्' यह ज्ञान उत्पन्न होता है (कथा, ११.४) ।

धर्मस्थितता परिनिष्पन्न है । अनित्यता, जरा एवं मरण परिनिष्पन्न है (कथा, ११.७-८) ।

समापन्न (पुरुष) आस्वादन का अनुभव करता है, ध्यान-काम होता है और ध्यानालम्बन होता है (कथा, १३.७) ।

अनुगम्य अन्य है, पर्यवस्थान अन्य पर्यवस्थान चित्तविप्रयुक्त है (कथा, १४.५-६) ।

रूप-राम-रूपधातु में अनुसंयमित है और रूप-धातु-पर्यापन्न है । ऐसे ही अरूप-राम, अरूप-धातु से सम्बद्ध है । (कथा, १४.७) ।

दृष्टिगत अव्याकृत है (कथा, १४.८) ।

कर्म-पूर्वक है, कर्म का उपचय पूर्वक (कथा, १५.११) ।

रूप-कर्मविपाक है । रूपावचर में रूप होता है और ऐसे ही अरूपावचर में भी । अर्हत्ता का पुष्पयोग्य होता है (कथा, १६. ८-९, १७.१) ।

तथागत के उच्चार और प्रस्ताव अन्य-वर्णों का अतिशायन करते हैं (कथा, १८.४) ।

एक ही मार्ग में चारों आरम्भ-कर्मों का साक्षात्कार होता है । कुछ के मत से एक ध्यान से दूसरे ध्यान में साक्षात् (बिना उपचार-व्यक्ति के) संक्रमण होता है । अन्य के मत से ध्यानांतरिक अवस्थाएँ होती हैं (कथा, १८. ५-७) ।

मृन्मयता संस्कार-स्वभाव-धर्मापन्न है (कथा, १९.२) ।

निर्वाण धातु कुशल है (कथा, १९.६) ।

निरय में निरयपाल नहीं है, देवलोक में पशु होते हैं जैसे ऐरावत (कथा, २०.३-४) ।

बुद्ध में अथवा श्रावकों में 'अधिष्ठाप्य इन्द्रि' होती है । बुद्धों में हीनातिरेकता होती है (कथा, २१.४-५) ।

सब धर्म नियत हैं, सब कर्म नियत हैं । अर्हत् के परिनिर्वाण में भी कुल संयोजन अप्रहीण होते हैं क्योंकि वे बुद्ध के समान संबंध नहीं होते (कथा, २१.७-८; २२.१) ।

एकाधिप्राय से मैथुन धर्म प्रतिसेवितव्य है । अर्थात् कामण्यपूर्वक अथवा स्त्रीके साथ बुद्ध-पूजा के अनन्तर संसार में साहचर्य की प्रणिधिपूर्वक मैथुन किया जा सकता है (कथा, २३.१) ।

ऐश्वर्य कामना के कारण बोधिसत्त्व का विनिपात होता है (कथा, २३.३) ।

अराग में राग-सादृश्य होता है, जैसे मैत्री, करुणा, एवं मुदिता में (कथा, २३.४) ।

पूर्वशीलीय—पूर्वशील सम्प्रदाय को बुद्धधर्म ने (अर्थकों की) परवर्ती शाखा माना है^{२१} । कदाचित् वसुमित्र एवं परमार्थ के विवरण में उत्तरशील के नाम से यही सम्प्रदाय विवक्षित है^{२२} । लगभग अशोक के समय में इसका उद्भव हुआ । अन्ध-देश में इसका विकास हुआ, किन्तु स्वान्तांग के समय तक यह सम्प्रदाय उत्पन्नप्राय था^{२३} ।

वसुमित्र से ज्ञान होता कि, पूर्वशीलीयों के अनुसार बोधिसत्त्व को दुर्गति से विमुक्त नहीं माना जा सकता है ।

स्तूप-पूजा अथवा चैत्य-पूजा को महाफल नहीं स्वीकार किया जा सकता है ।

अर्हत्तों में शुक-विमृष्टि, अज्ञान, विविकित्ता, परवितारणा, एवं 'वाक्मेद' के द्वारा समापत्ति, स्वीकार करनी चाहिए ।

कथास्थ से पूर्वशीलों के अन्य मिथ्या प्रकट होते हैं—

दुःखाहार मार्ग का अंग है और मार्गपर्यापन्न है (कथा, २.६) ।

प्रतीत्यसमूत्पाद असंस्कृत है । चार सत्य भी असंस्कृत है (कथा, ६.२-३) ।

२१—ला० (अनु०), डिबेट्स कमेंटरी, पृ० ५ ।

२२—बारी, पृ० ९९; इसके विरुद्ध पूर्वशीलों को परवर्ती शील सम्प्रदायों से भिन्न किन्तु 'चैत्यकों' से अभिन्न कहा गया है । इत्त, मौनेस्टिक बौद्धिज्म, जि० २, पृ० १०५ ।

२३—बाटर्ल, जि० २, पृ० २१७ ।

अन्तरामब की सत्ता स्वीकार्य है (कथा, ८.२) ।

पाँच कामगुण कामपातु-सम्बन्धी हैं। पाँचों आयतनों को काम बताया गया है (कथा, ८.३-४) ।

जीवितेन्द्रिय को रूप नहीं माना गया है (कथा, ८.१०) ।

अहंत् अपने कर्म के कारण अहंत्व से गिर सकता है (कथा, ८.११) ।

अमृतालंबन भी संयोजन हो सकता है (कथा, ९.२) ।

वितर्क और विचार करते हुए वितर्क का विमृकार शब्द है (कथा, ९.९) ।

वाणी यथाचित्त नहीं होती है। कायकर्म यथाचित्त नहीं होता है (कथा, ९.१०-११) ।

ज्ञान चित्तविग्रमुक्त है (कथा, ११.३) ।

दुष्टिसम्पन्न पुद्गल भी ज्ञान-वृक्षकर घात कर सकता है (कथा, १२.७) ।

जो नियत है वह निवाम में अवतरण करता है (१३.४) ।

धर्मतुण्णा अव्याकुल है। धर्मतुण्णा दुःख-समुदय नहीं है (१३.९-१०) ।

षडायतन मातृ-गर्भ में एक साथ ही उत्पन्न होते हैं (१४.२) ।

दुष्टिगत लोक में धर्मापन्न नहीं है (कथा, १४.९) ।

सम्पक् अधिगत करने पर मनसिकार होता है (कथा, १६.४) ।

समापन्न शब्द गुणता है (१८.८) ।

आमण्य-फल असंस्कृत है। प्राप्ति भी असंस्कृत है (कथा, १९.३-४) ।

लोकोत्तर ज्ञान द्वादशवस्तुक है (कथा, २०.६) ।

सब धर्म एक चित्त-आश्रित हैं (कथा, २०.८) ।

अपरशैल—अपरशैल सम्प्रदाय भी अन्धको (अन्धकों) की एक शाखा थी। भारार्चनिकोप के अभिलेखाँ में उनके दीर्घनिकाय, मज्झिम, संयुक्त, एवं 'पंचमातुक, का उल्लेख प्राप्त होता है।" वसुमित्र के अनुसार अपरशैलीय सम्प्रदाय में बोधिसत्त्व को दुर्गति से अमुक्त कहा गया है, स्तूप और चैत्यों की पूजा महाफल नहीं मानी गयी है और अहंताँ में शुक्-विमर्षम, ज्ञान, विधिचित्तमा, परवितारणा, या 'बर्चाभेद' स्वीकार किया गया है"। कथावाच में अन्य मत सूचित किये गये हैं—नियत का निवाम में अवतरण स्वीकार किया गया है और यह भी माना गया है कि षडायतन का एक साथ

२४-एषिवाक्रिया इण्डिका, जि० २०, १९२९-३०, पृ० १७, २० ।

२५-बारी, पृ० १०५; सु०—बालेजोर, पृ० ३१ ।

धर्म में जन्म होता है। लोकोत्तर ज्ञान की द्वादशवस्तुकला एवं सब धर्मों की एक-चित्त-अधिकता भी अपरसैकों को स्वीकार्य है।

राजगिरिक—अन्यकों की एक और शाखा राजगिरीय सम्प्रदाय में^{२६} सब धर्मों को परस्पर असंगृहीत अथवा बिजातीय स्वीकार किया गया है। कोई भी धर्म दूसरे से सम्प्रयुक्त नहीं है।

चैतसिक धर्मों की सत्ता का प्रत्याख्यान किया गया है क्योंकि वे चित्त से भिन्न, किन्तु चित्त-सम्प्रयुक्त होंगे।

दान को चैतसिक धर्म बताया गया है। परिभोगमय दान से पुण्य बढ़ता है।

ये तीनों सिद्धान्त परस्पर विरुद्ध प्रतीति होते हैं—चैतसिक धर्म है ही नहीं तो दान कैसे चैतसिक धर्म होगा? और यदि दान चैतसिक धर्म है तो परिभोगमय दान का वैशिष्ट्य निर्मूल है।

दान के द्वारा इह और परत्र काम चलता है।

जिसे एक कल्प तक ठहरना है वह एककल्प तक ठहर सकता है।

जो संज्ञावेदित-निरोध को समापन्न है वह मर सकता है। अकाल मृत्यु अर्हत्तों में नहीं होती।

सब कुछ कर्म के द्वारा प्रवर्तित है।

राजगिरीयों से सिद्धाधिकों^{२७} का वनिष्ठ सम्बन्ध था। दोनों के विरवात अभिन्न बताये गये हैं।

वैतुल्यक—वैतुल्यकों के अनुसार^{२८} यह नहीं कहा जा सकता कि संघ दक्षिणा का प्रतिग्रह करता है। वास्तविक संघ मार्ग और फलों से ही निष्पन्न होता है। इनके अतिरिक्त और कोई संघ परमार्थभूत नहीं है। यह भी नहीं कहा जा सकता कि संघ दक्षिणा का विशेषण करता है और न यह कि संघ ज्ञाता है, पीता है या चखाता या आस्वादन करता है।

२६-तु०—लूइस, १२२५, १२५०, उनके सिद्धान्तों के लिए द्र०—कथा, ७.१-६; १३.१; १७.२-३।

२७-तु०—लूइस, १२८१; बारो, पृ० १०९।

२८-द्र०—कथा, १७.६-१०; १८.१-२; २३.१; वैतुल्यकों का सम्बन्ध कदाचित् "वैतुल्य" एवं 'वध' से था और अतएव महायान एवं वज्रयान से—तु०—बारो, पृ० २५४।

संघ के विषय में वैतुल्यकों के ये तीन सिद्धान्त संघ का एक तथा आध्यात्मिक रूप प्रतिपादित करते हैं। वे यह भी मानते थे कि संघ को दान देने का कोई महान् फल नहीं होता है और यह भी कि बुद्ध को दान देने का ही बड़ा फल होता है।

उनके अनुसार यह नहीं कहना चाहिए कि बुद्ध भगवान् मनुष्यलोक में सञ्चभूच रहते थे। वस्तुतः केवल उनका एक निमित्त रूप ही लोक में आकर देशना करके तुषित लोक लौट गया था। यह भी नहीं कहना चाहिए कि बुद्ध भगवान् ने धर्म को देशना की थी। वे स्वयं तुषित लोक में ही स्थित थे और वहाँ से उन्होंने धर्मदेशना के लिए एक अभिनिर्माण प्रेषित किया था। इस द्वार से धर्मदेशना प्राप्त कर ज्ञानन्द ने धर्म को देशना की थी।

एकाधिप्राय से मैथुन धर्म प्रतिशेषितव्य है। बूद्धघोष के अनुसार एकाधिप्राय से तारपयं कारुण्य से था। जैसे कि स्त्री के साथ बुद्ध-पूजा करने के बाद यह प्रणिधान किया जाय कि 'हम संसार में एक साथ रहें।

वात्सीपुत्रीय और उनके प्रभेद

वात्सीपुत्रीय—वात्सीपुत्रीयों का उद्भव निर्वाण से २०० वर्ष पश्चात् हुआ। उनके अभिधर्म के नौ भाग थे और उसका नाम शारिपुत्राभिधर्म या धर्मलक्षणाभिधर्म था। वस्तुमिथ, भव्य एवं कथावत्युक्त से ज्ञात होता है कि इस सम्प्रदाय के अनुसार^{१९} पुद्गल की लाक्षाकृत-परमार्थ रूप से उपलब्धि होती है। न तो पुद्गल एकस्कन्धात्मक है, न स्कन्धों से भिन्न, न वह स्कन्धों में अवस्थित है, न उससे अलग। जो कुछ उपादानीय अथवा स्कन्ध, चातु और आपतन पर निर्भर है, वह प्रज्ञाति है। पुद्गल के अतिरिक्त और कोई अन्य धर्म इस लोक से परलोक को संक्रमण नहीं करता।

सर्व संस्कृत वस्तुएँ एकक्षणिक हैं।

पाँच विज्ञान न सराग हैं, न विराग।

पाँच अभिज्ञा प्राप्त हुए तीक्ष्ण लोग भी हैं।

काम-धातु के संयोजनों का प्रह्राण जो कि भावना से प्राप्य है उसी को विराग कहा जाता है। यह दर्शन-प्रहातव्य संयोजनों के प्रह्राण से भिन्न है।

२९-३०—कथा, १.१-०; कोश, ९; स्फुटार्जा, पृ० ६९७ प्र०; वालेजेर, पृ० ६० प्र०, मनुदा, पृ० १६.५६ आदि; बारो, पृ० ११४ प्र०; दत्त—मीनेस्टिक बुधिम, जि० २, पृ० १७६ प्र०। १

शान्ति, नाम, आकार और लौकिकाग्रचर्म सम्यक्-नियान तक पहुँचाने वाली चार अवस्थाएँ हैं। दर्शन-मार्ग में ऐसे चारह चित्तक्षण हैं जहाँ प्रतिपन्न की अवस्था होती है। तेरहवें क्षण में स्थिति फल का अभिधान होता है।

यह नहीं कहा जा सकता कि निर्वाण सभी से निम्न अथवा अभिन्न है। यह भी नहीं कहा जा सकता कि निर्वाण वस्तुतः सत्तावान् है अथवा सत्ताहीन।

अर्हत्त्व से अर्हत् गिर सकता है (कपा, १.२)।

वात्सीपुत्रीयों से सम्मतीयों का एक पृथक् सम्प्रदाय के रूप में उद्भव कदाचित् ईसापूर्व अथवा ईसवीय पहली सताब्दी में हुआ हो। कमशः वेही वात्सीपुत्रीयों में प्रभान हो गये। इनसे आबन्तक एवं कुलकुलक सम्प्रदायों का उद्भव हुआ था। सम्राट् हर्षवर्धन की बहिन राज्यश्री सम्मतीय निकाय में श्रद्धालु थीं। एवं शशाङ्गांग के विवरण से उनका महत्त्व सूचित होता है। उनके साहित्यमें से इस समय केवल सम्मतीय निकायशास्त्र एवं एक विनय पर ग्रन्थ, चीनी अनुवादों में अवशेष हैं। समुत्थि के अनुसार वात्सीपुत्रीयों का अवान्तर-भेद एक गाथा की व्याख्या से हुआ जिसका आशय था— 'विमुक्त होने पर पुनः परिहाण होती है, लोभ से गिरता है, पुनरागमन होता है, सुख-पद प्राप्त कर भोग करता है, असीष्ट उत्तम पद प्राप्त करता है। सम्मतीय इसमें चार फलों से अभिसम्बद्ध छ पुद्गलों का संकेत मानते थे—स्रोतवापन्न, कुलंकुल, सहृदागामी, एकवीचिक, अनागामी और अर्हत्। धर्मोत्तरीय इसमें तीन प्रकार के अर्हत्तों का संकेत पाते थे। भद्रयाणीय श्रावक, प्रत्येकबुद्ध और बुद्ध का। भव्य के अनुसार उनका मूल सिद्धान्त था कि प्रबन्धीय और भव, निरोद्धव्य और निरुद्ध, जनितव्य और जात, मरणीय और मृत, हव्य और कृत, भोक्तव्य और भूक्त, गन्तव्य और गामी, विज्ञेय और विज्ञान—इनकी सत्ता है'। कथावत्यु उनके अन्य सिद्धान्त बताती है—पुद्गल की उपलब्धि साक्षान् परमार्थतः होती है और पुद्गलस्कन्धी से न भिन्न है न अभिन्न (कपा०, १.१)।

अर्हत्त्व से अर्हत् के लिए गिरना सम्भव है (१.२)।

देवलोके में ब्रह्मचर्यवास असंभव है (१.३)।

कलेशों का क्रम से प्रहाण होता है (१.४)।

पृथग्जन काम, राग और व्यापाद छोड़ सकते हैं (१.५)।

अभिसमय अनुपूर्व अथवा क्रमिक होता है (२.०)।

अष्टमक पुद्गल दृष्टि-पर्यवस्वान से ग्रहीण होता है (३.५) ।

द्विवचक्षु धर्मोपष्टब्ध मांसचक्षु है (३.७) ।

परिनोगमय पुण्य बढ़ता है (७.५) ।

अन्तराभव होता है (८.२) ।

रूप-धातु में पञ्चावतनिक आत्मभाव होता है (८.७) ।

कुशल-चित्त से समुत्थित कामकर्म कुशल रूप है । रूप कर्म है (८.९) ।

जीवितेन्द्रिय रूपमय नहीं है (८.१०) ।

कर्म के कारण अहंत् अहंत्व से गिरता है (८.११) ।

मार्ग-समंगी का रूप मार्ग है । विमप्ति शील है (१०. १.९) ।

अनुद्यम अव्याकृत है, अहेतुक है और चित्तविप्रयुक्त है । रूप-धातु में अनुद्यमित रूपराग रूप-धातु-पर्यापन्न है । ऐसे ही अरूप-राग अरूप-धातु पर्यापन्न है (११.१; १४.७) ।

कर्म कर्मोपचय से अन्य है (१५.११) ।

रूप कुशल अथवा अकुशल है । रूप विपाक है (१६. ७-८) ।

ध्यान में आन्तरालिक अवस्थाएँ होती हैं (१८.७) ।

धर्मोत्तरीय, भद्रवाणीय, पण्णगरिक—सभी परम्पराओं में धर्मोत्तरीयों की वाल्मी-पुत्रीयों से निकली पहली श्राला माना गया है । भव्य के अनुसार वे कहते थे कि 'जाति में अविद्या और जाति है, निरोध में अविद्या और निरोध' । पूर्वोक्त गाथा में अहंत् की परिहाणि, स्थिति और समापत्ति का संकेत पाते थे । भद्रवाणीयों के द्वारा इस गाथा की व्याख्या का ऊपर उल्लेख किया गया है । कथावत्पु में इनका एक सिद्धान्त उल्लिखित है—चार मत्तों का और कलों का अभिसमय अनुपूर्व होता है^{३२} । पण्णगरिक सम्प्रदाय में अहंता के छः भेद माने जाते थे, जिनके लक्षण हैं—परिहाणि, जेतना, अनुरक्षणा, स्थिति, प्रतिवेचना और अकोप्य ।

३२—बारो, पृ० १२७; तु०—लूवर्स, १०९४-९५, ११५२ जिन्से इनकी अपरान्त में स्थिति चित्त होती है ।

३३—कथा, २.९, तु०—लूवर्स, ९८७, १०१८, ११२३-२४ ।

महायान का उद्गम और साहित्य

(१) महायान—हीनयान से सम्बन्ध, उद्गम और विकास-क्रम

महायान और हीनयान—आध्यात्मिक प्रवृत्ति का साधन होने के कारण 'मार्ग' एवं 'यान' के रूप में धर्म की कल्पना प्राचीन है। कठोपनिषद् में (१.३.३-९) रथ का रूपक प्रस्तुत किया गया है तथा उपनिषदों में अन्यत्र 'पितृयान' एवं 'देवयान' तथा 'देवयान' और 'ब्रह्मयान' का उल्लेख प्राप्त होता है। प्राचीन बौद्ध साहित्य में भी रथ का रूपक मिलता है। चौथी संयुक्तानाम में अष्टाङ्गिक मार्ग के लिए 'सद्धर्म-चिनय-यान', 'देवयान', एवं 'ब्रह्मयान', इन शब्दों का प्रयोग उपलब्ध होता है। पालि-संयुक्त-निकाय में भी अष्टांगिक मार्ग के लिए 'ब्रह्मयान' एवं 'धर्मयान' की कल्पना मिलती है। सुत्तनिपात में मार्ग की 'देवयान' कहा गया है। प्रज्ञापारमिता, सद्धर्मपुण्डरीक आदि 'महायान' सूत्रों में सर्वप्रथम यान के रूप में कल्पित धर्म का द्विविध भेद, हीन और

१-देवयान ब्रह्मलोक ले जाता है—छा० ५.१०। देवयान ब्रह्मलोक ले जाता है, फिर पुनरावृत्ति नहीं होती, "य एतो पन्थानो न विबुस्ते कीटाः पतंगा यदिदं बन्धशूकम्"—बृ० ६.२.१५-१६। तु०—गीता ८.२३-२७, जहाँ इन्हें जगत् की शाश्वत "शुक्ल और कृष्ण गतिर्था" कहा गया है। इस प्रसंग में अग्नि और धूम का उल्लेख है। राशिलतस के दो भागों का स्मरण दिलाता है। छा० ४.१५.६—("स एनाम्बुह्य ममवत्येष देवयथो ब्रह्मयथ एतेन प्रतिपद्यमाना इमे मानवमावर्तन्ते नावर्तन्ते...")

२-यथा, संयुत (रो०), जिल्द ५, पृ० ६।

३-इ०—किमुर, ऑरिजिन् ऑव महायान, पृ० १२१ (बे० डी० एल्०, जि० १२)।

४-संयुत, (रो०) जि० ५, पृ० ६।

५-जुहक (ता०) जि० १, पृ० २८९।

महान्, प्रकट होता है तथा नागार्जुन, असंग आदि के रचित ग्रन्थों में इसका विस्तारण प्रतिपादन मिलता है। इन ग्रन्थों के अनुसार भगवान् बुद्ध ने अपने श्रोताओं के प्रवृत्ति-भेद एवं विकास-भेद को देखते हुए मुख्यतः दो प्रकार के धर्म का उपदेश किया—हीन-यान एवं महायान। हीनयान को आशकयान भी कहा गया है।^१ महायान के अन्य नाम हैं—एकयान, अग्रयान, बोधिसत्त्वयान तथा वृद्धयान।^२ समस्त बौद्ध मन्त्रदायों में विभक्त बौद्ध धर्म हीनयान के अन्तर्गत है। इसके सहारे श्रावक-गण देह और चित्त में आत्म-बुद्धि छोड़ कर राग, द्वेष एवं मोह के परे अहंत्व के मार्ग पर अग्रसर होते हैं। श्रावकोपयोगी होने के कारण यह आशकयान कहलाता है तथा श्रावकों के 'हीनाधि-मुक्त' होने के कारण इसकी आख्या हीनयान है।^३ तथागत ने इसका उपदेश अपने उपाय-कीशल्य के कारण किया था। उनका वास्तविक तात्पर्य दूसरा था। वे चाहते थे कि अधिकार-सम्पन्न होने पर सब बुद्धत्व के मार्ग पर प्रतिष्ठित हों। इस मार्ग के पथिक बोधिसत्त्व कहलाते हैं। हीनयान के उपायमात्र होने के कारण यह वृद्धयान अथवा बोधिसत्त्वयान ही एकमात्र वास्तविक यान अथवा एकयान है।^४ इस यान

६-आशकयान और प्रत्येकवृद्धयान, दोनों हीनयान में संगृहीत हैं—३०—ई० आर० ई० जि० ८, पृ० ३३१।

७-३०—किमुर, पूर्वोद्धृत, पृ० १२३-२५, १४६-४७। वसुकन्धु के 'सद्धर्म-पुण्डरीकसूत्रोपदेश' में महायान में १७ विभिन्न नाम दिये गये हैं। ये ३०—वहाँ, पृ० ६२।

८-३०—भुजालंकार, १.१८, सद्धर्मपुण्डरीक, अधिभूतिपरिवर्त।

९-उदाहरणार्थ, सद्धर्मपुण्डरीक, पृ० ३२—"अहमपि शारिपुत्र... सत्त्वानां नानाधातवाशयानामाशयं विदित्वा धर्मं देशयामि। अहमपि शारिपुत्रकमेव यानमारभ्य सत्त्वानां धर्मं देशयामि यदिदं वृद्धयानं... अस्मिन् ननु पुनः शारि-पुत्राः यदा... सम्पत्सम्बुद्धाः कल्पकपाये बोध्यन्ते सत्त्वकपाये वा स्लेशकपाये वा वृद्धिकपाये वाप्यशक्याये बोध्यन्ते। एतकपेषु कल्पसंश्लोकपायेषु बहुसत्त्वेषु लुब्धोत्पलपुष्पाक्षमूलेषु तदा... सम्पत्सम्बुद्धा उपायकीशल्येन तदेवंकं वृद्धयानं विधाननिर्देशनं निदिशन्ति।" यहाँ वैयक्तिक प्रकृतिभेद के अतिरिक्त युग-भेद का उल्लेख विचारणीय है। अधिकार के एक सहज क्रम के निर्देश के लिए भुजालंकार का यह उद्धरण भी स्मरणीय है—"उक्तं भगवता श्रीनालानुत्रे। श्रावको भूत्वा प्रत्येकबुद्धो भवति पुनश्च बुद्ध इति।" (पृ० ७०)

में आकाश के समान अनन्त सत्त्वों के लिए अवकाश है, अतएव इसे महायान कहते हैं^{१०} । हीनयान और महायान दोनों ही बौद्ध शासन हैं एवं निर्वाण की ओर ले जाते हैं ।^{११} किन्तु हीनयान अपेक्षाकृत निम्नकोटिक अधिकारियों के लिए तात्कालिक उपायमात्र था, महायान शास्ता का स्वानुभव एवं वास्तविक अभीष्ट ।

महायानसूत्रों के अनुसार तथागत ने हीनयान का उपदेश पाँच परिद्वजों के समक्ष सारनाथ के प्रसिद्ध धर्मचक्रप्रवर्तन के द्वारा किया था, किन्तु महायान का उपदेश उन्होंने राजगृह के गृध्रकूट-पर्वत पर बोधिसत्त्वों की विपुल और चित्तवृत्त सभा में किया ।^{१२} अमितायं सूत्र के अनुसार सम्बोधि के ४० वर्ष अनन्तर तथागत ने अमितायं सूत्र का प्रकाशन किया ।^{१३} महायान-सूत्रों और परम्परा के आधार पर चीन के प्राचीन बौद्ध विद्वानों ने तथागत की धर्म-देशना के काल को तीन विभागों में बाँटा है । पहले काल-विभाग में, जो कि सम्बोधि के तीन सप्ताह अनन्तर प्रारम्भ होता है, तथागत ने अवतंसक सूत्रों का उपदेश किया, किन्तु उन्होंने जनता को इन सूत्रों के अवबोध में असम पाया । दूसरे काल विभाग में उन्होंने 'चार आगमों' की देशना की । यह वस्तुतः उनका 'उपायोपदेश' था । अन्ततः देशना के तीसरे काल में तथागत ने सद्धर्मपुण्डरीक, प्रज्ञा-पारमिता, महायान-महापरिनिर्वाण-सूत्र, एवं महावैपुल्य-सूत्रों का प्रकाश किया^{१४} । तिब्बती परम्परा के अनुसार गृध्रकूट का द्वितीय धर्मचक्रप्रवर्तन सम्बोधि के १६ वर्ष पश्चात् हुआ था ।^{१५}

१०—अष्टसाहसिका, पृ० २४—"यथाकाशो अग्रेप्रमाणामतंल्लेख्यानां सत्त्वानामवकाशः एवमेव भगवन्नस्मिन् याने ...", पुनश्च ३०—सूचालंकार, प्रथमाधिकार ।

११—तत्ताकुमु, इ-चिंग, पृ० १५ ।

१२—यथा, सद्धर्मपुण्डरीक, पृ० ४४-४५, ५२-५३,

"धर्मचक्र प्रवर्तसि लोके अप्रतिपुद्गल ।

वाराणस्यां महावीर स्कन्धानामुदयं ध्ययम् ॥

प्रथमं प्रवर्तितं तत्र द्वितीयमिह नापक ।"

१३—किमुर, पूर्वोद्धृत, पृ० ५७-५८ ।

१४—बही, पृ० ६३-६४ ।

१५—तु०—बुद्धोत्, जि० २, पृ० ४६-५२; तु०—इतिपट, हिन्दुइज्म एण्ड बुद्धिज्म, जि० ३, पृ० ३७४ ।

महायान सूत्रों के अनुसार परिनिर्वाण के अनन्तर चार शताब्दियों बीतने पर नागार्जुन के द्वारा महायान का प्रकाश मानता चाहिए।^{११} नागार्जुन के अनुसार बुद्ध देवता द्विविध है—गृह्य, एवं व्यक्त। पहली बोधिसत्त्वों के लिए दी गयी थी, दूसरी अर्हंतिपथकी थी।^{१२} यही भेद महायान और हीनयान के रूप में प्रकट होता है। हीनयान के सूत्रों में जिस धर्मतत्त्वता का संकेतपात्र है, प्रज्ञापारमिता में उसका विस्तृत विवरण है।^{१३} श्रावकयान में केवल पुद्गलशून्यता का उपदेश है, बुद्धयान में धर्मशून्यता का भी। बुद्धयान सर्वोप है, श्रावकयान केवल स्वार्थ। महायान महाकरुणा से प्रेरित है एवं सत्य के निर्वाण को अपना लक्ष्य मानता है। हीनयान में दुःख, अनित्य एवं अनात्म के लक्षणों का महत्त्व है, महायान में शून्यता का।

असंग ने महायान और हीनयान के पाँच पारस्परिक भेद बताये हैं—आशय, उपदेश, प्रयोग, उपस्तम्भ, एवं काल “आशयस्योपदेशस्य प्रयोगस्य विरोधतः । उपस्तम्भस्य कालस्य यत् हीनं हीनमेव तत् । श्रावकयानोऽस्मात्परिनिर्वाणायैवाशयस्तदर्थमेव बोधोपदेशस्तदर्थमेव प्रयोगः परितश्च पुण्यज्ञानसंभारसंगृहीत उपस्तम्भः कालेन चान्येन तदर्थं यावन्निभिरपि जग्मभिः । महायाने तु सर्वं विपर्ययेण । तस्मादप्यन्यविरोधाद्यर्थान् हीनं हीनमेव तत् । न तन्महायानं भवितुमर्हति।”^{१४} हीनयान में पुद्गलनैरात्म्य के बोध के द्वारा क्लेशावरण का क्षय होता है एवं अर्हत्त्व की प्राप्ति होती है। प्रत्येक अपने लिए पृथक् प्रयास करता है। श्रावक स्वयं दूसरों से उपदेश प्राप्त करते हैं एवं दूसरों को स्वयं उपदेश करते हैं। प्रत्येक बुद्ध न किसी के शिष्य होते हैं, न गुरु। इस मुख्य भेद

१६-ई० आर० ई०, जि० ८, पृ० ३३५; लंकावतार, पृ० २८६—

“वक्षिणापयवैश्यां भिक्षुः श्रीमाम्महायशाः ।

नागाह्वयः स नाम्नातुसदसत्पक्षदारकः ॥

प्रकाशलोके मध्यानं महायानमनुत्तरम् ॥”

तु०—लामांत, लखेत, भूमिका, पृ० ११ ।

१७-जिमुर्, पूर्वोद्धत, पृ० ५७ ।

१८-नागार्जुन के अनुसार प्रज्ञापारमिता में ‘ति इ श्रुतन् इयम्’ (पारमार्थिक सिद्धान्त लक्षण) का उपदेश है—इ०—ता चि तु स्तुन् (महाप्रज्ञापारमिता-शास्त्र), चीनी विपिटक, ताप्पो संस्करण, जि० २५, पृ० ५९, स्तम्भ २, धंक्ति १८) ।

१९-सुवालंकार, पृ० ४ ।

के अतिरिक्त आसक और प्रत्येकबुद्ध, दोनों ही हीनयान के अन्तर्गत हैं। महायान में धर्म-नैरात्म्य अथवा शून्यता के बोध से श्रेयावरण का क्षय होने पर बुद्धपदकी अथवा सर्वज्ञता की प्राप्ति होती है।^{१०} इस यान पर आरुढ़ बोधिसत्त्व सब सत्त्वों को निर्वाण में प्रतिष्ठित करने का इत स्वीकार करते हैं। पारमिताओं के साधन के द्वारा नाना भूमियाँ पार करते हुए बोधिसत्त्वयान की यात्रा सम्पन्न होती है। महायान में अत्यल्प बुद्ध और बोधिसत्त्व माने जाते हैं तथा उनके स्वरूप एवं महात्म्य की कल्पना बहुधा नितान्त देवोपम है।^{११} इन बुद्धों और बोधिसत्त्वों की पूजा और भक्ति का महायान में बहुत बड़ा स्थान है।^{१२} इ-चिङ्ग का कहना है कि 'जो बोधिसत्त्वों को पूजते हैं एवं महा-

२०—उदाहरणार्थ ३०—बोधिचर्यावतार, ९.५५—

"क्लेशजनेषावृत्तितमःप्रतिपक्षो हि शून्यता ।

शोप्रसर्वजताकामो न भावयति तां कवच ॥"

२१—३०—अधः ।

२२—उदा० ३०—शिक्षासमुच्चय, परिच्छेद १७; "आर्यमहाकथणापुण्डरीकसूत्र" के अनुसार बुद्ध के लिए आकाश में भी एक फूल चढ़ाने का फल अनन्त और निर्वाणपर्यवसायी है (वहाँ, पृ० ३०९)। "आर्यभट्टा-वलापानावतार-मुद्रासूत्र" के अनुसार चित्रलिखित बुद्ध के देखने का पुण्य भी प्रत्येक बुद्धों को दिये हुए असंख्य दान से अधिक है, "कः पुनर्बावो योज्ज्वलिप्रपहं वा कुर्यात् पुण्यं वा दद्यात् धूपं वा गन्धं वा दीपं वा दद्यात् . . ." (वहाँ, पृ० ३११)। बोधिसत्त्व बनने के लिए वस्तुतः मानसपूजा ही अपेक्षित है (बोधिचर्यावतार, द्वितीय परिच्छेद)। सब कुछ शून्य मानने वाले साध्यात्मिक-गण भी व्यवहार के स्तर पर बुद्धपूजा का फल मानते थे—

"चिन्तामणिः कल्पतरुर्ध्वंछापरिपूषणा ।

विनेयप्रणिधानान्यां जिनविम्बं तथेवमते ॥

यथा गार्हपिकः स्तम्भं साधयित्वा विनश्यति ।

स तस्मिन्निचिरनष्टेऽपि विषादीनुपशानमयेत् ॥

बोधिचर्यानुसूत्रेण जिनस्तम्भोऽपि साधितः ।

करोति सर्वकार्याणि बोधिसत्त्वेऽपि निर्वृते ॥"

(बोधिचर्या ९.३६-३८)

धान सूत्रों को पढ़ते हैं वे महायानी कहलाते हैं, ऐसा न करने वाले हीनयानी ।^{१३} उन्होंने यह भी कहा है कि महायानियों का अपना पृथक् क्वितीय नहीं था तथा उनके दर्शन की दो मुख्य शाखाएँ थीं—विज्ञानवाद, एवं गून्धवाद ।^{१४} परवर्ती ब्राह्मण-ग्रन्थों में भी महायान के इन्हीं दो प्रमुख दार्शनिक प्रस्थानों का उल्लेख मिलता है ।^{१५}

ऊपर के विवरण से स्पष्ट होगा कि— (१) महायान और हीनयान का भेद महायान सूत्रों में आविर्भूत एवं महायान शास्त्रों में सविस्तर प्रतिपादित हुआ, (२) महायानियों के अनुसार महायान तथागत की वास्तविक देशना है जो कि गूह्य उपदेश के रूप में उन्होंने अपने जीवनकाल में विशिष्ट अधिकारियों को दी थी तथा जिसका अनुकूल समय ज्ञान पर प्रचार और व्याख्यान हुआ, (३) हीनयान और महायान का भेद मूलतः अधिकार भेद एवं लक्ष्य-भेद पर आधारित है, (४) महायान के सिद्धान्त-पक्ष में बुद्धत्व, गून्धता, एवं चित्तमात्रता का स्थान मुख्य है, (५) महायान का साधनपक्ष बोधिसत्त्व-चर्या है जिसमें पारमिताएँ एवं भूमियाँ सर्वाधिक महत्त्व रखती हैं एवं शील और ज्ञान के साथ 'भक्ति' का स्थान सुरक्षित है ।

महायान का उद्भव—महायान के उद्भव के विषय में महायान-सूत्रों में प्रकाशित अतः ऐतिहासिक दृष्टि से स्वभावतः सन्देह उत्पन्न करता है । महायान सूत्र अपने को बुद्ध प्रोक्त बताते हैं, किन्तु उनकी भाषा एवं शैली उनकी परवर्तिता सूचित करती है । कदाचित् अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता ही महायान-सूत्रों में प्राचीनतम है । इसका लोकार्पण ने चीनी में १४८ ई० में अनुवाद किया था ।^{१६} कनिष्क के समकालीन नामार्जुन ने पञ्चविंशति-साहस्रिका प्रज्ञापारमिता पर व्याख्या लिखी थी ।^{१७} इससे प्रज्ञापारमिता-साहित्य की परिणति इसवीय दूसरी शताब्दी से प्राचीनतर अवश्य सिद्ध होती है, किन्तु इस प्रकार के अनुमान से उसका मूल अधिकाधिक ईसा पूर्व दूसरी शताब्दी से प्राचीन नहीं माना जा सकता । जब स्वयं ये 'महायान' सूत्र ही बुद्ध के युग से पर्याप्त

२३-तकाकुमु, इ-चिण, पृ० १४-१५ ।

२४-वहीं ।

२५-यथा, सर्वदर्शनसङ्ग्रह, पृ० ७ इत्यादि ।

२६-ब्र०—वत्त, महायान, पृ० ३२३, पादटिप्पणी, १, तु०—विन्तरनिस्स, जि० २, पृ० ३१४ इत्यादि ।

२७-ब्र०—लामाँत, सत्रेते, त्रुमिका, पृ० १०, तु०—विन्तरनिस्स, जि० २, पृ० ३४२, ३४८ ।

परवर्ती, एवं सन्दिग्ध-प्रामाण्य (एपोक्रीज़) हैं तो इनमें प्रतिपादित महायान की मूल संकल्पना प्राचीनता सुतराम् अस्मिन्न हो जाती है। इस कारण ऐतिहासिक दृष्टि से महायान को सद्धर्म का विपरिवर्तित अथवा विकृत रूप मानने की सम्भावना प्रस्तुत होती है।^{१८} इस विपरिवर्तन का प्रधान कारण सद्धर्म का प्रसार और उसके साथ सम्बद्ध ऐतिहासिक एवं सांस्कृतिक प्रभाव प्रतीत होते हैं।^{१९} यह स्वाभाविक है कि सद्धर्म के प्रसार की गति अशोक के समान शङ्काशु और प्रतापी सम्राट् के संरक्षण एवं साहाय्य से तथा तत्कालीन संघ के प्रयत्नों से विशेष तीव्र हुई हो।^{२०} यह निस्सन्देह है कि इसी समय से सद्धर्म भारतीय प्रास्तारिक वास्तुकला तथा मूर्तिकला को एक प्रधान प्रेरणा के रूप में प्रकट होता है एवं जातको का महत्त्व विशेष वृद्धि प्राप्त करता है।^{२१} ईसापूर्व दूसरी शताब्दी से ईसवीय दूसरी शताब्दी तक भारतीय संस्कृति का एक संक्रमण काल है जब

२८—रोज डेविड्स, हिस्टरी ऑफ बुद्धिज्म (प्र० मुगोलमुपल)
पृ० १३७ प्रभृति, तु० इलियट, हिन्दुइज्म, एण्ड बुद्धिज्म, जि० २, पृ० ६६-६८।

२९—डॉइनबी ने अपनी 'ए स्टडी ऑफ हिस्टरी' में यह मत प्रस्तुत किया है कि महायान की उत्पत्ति ग्रीक सन्ध्या और भारतीय सन्ध्या के गन्धार में सम्पर्क से हुई। स्पष्ट हो इस मत का मूलधार बी० ए० स्मिथ आदि के द्वारा समर्थित 'गन्धार-कला'—विषयक प्रसिद्ध मत है। गन्धारकला पर ड०—ऊपर। राहुल सांकृत्यायन ने भी ग्रीक-दर्शन का बौद्धदर्शन पर प्रभाव कल्पित किया है (दर्शन-विप्लव)।

३०—सद्धर्म के लिए अशोक के प्रयत्नों पर ड०—भण्डारकर, अशोक पृ० १३९ प्रभृति, अशोक के प्रयत्नों के परिणाम पर ड०—भण्डारकर, पूर्व, पृ० १५९ प्रभृति, रायचीधरी, पी० एच० ए० आइ० पृ० ६१४-१७, तु०—रोज डेविड्स, बुद्धिस्ट इण्डिया, पृ० २९८-९९, इस प्रसंग में कन्धार के अशोक की नवोपलब्ध ग्रीक प्रशस्ति उल्लेखनीय है, ड०—ईस्ट एण्ड वेस्ट, सेप्टेम्बर, पृ० १८५-९१, अशोक के धार्मिक प्रयत्नों के मूल्यांकन में एक मौलिक कठिनाई यही हो रही है—अशोक ने जिस "धर्म" का समर्थन किया क्या वह 'सद्धर्म' था अथवा 'साधारण धर्म' मात्र ? तत्कालीन संघ के प्रयत्नों पर ड०—ऊपर।

३१—दे० ऊपर।

जब अनेक विदेशी जातियाँ भारत में उत्तरपश्चिम से आयीं और उनपर भारतीय संस्कृति ने अपना प्रभुत्व स्थापित किया और उत्तरपश्चिमी मार्गों से मध्य एशिया तथा चीन तक अपने प्रभाव का विस्तार किया। कुषाण-शास्राज्य में यह सांस्कृतिक आत्म-सात्करण तथा प्रसार की प्रक्रिया विशेष रूप से लक्षित होती है।^{११} बौद्ध धर्म ने इस प्रक्रिया में महत्वपूर्ण योगदान दिया।^{१२} इसके परिणामतः बौद्ध धर्म जहाँ एक और एशियाभ्यापी प्रभाव बन गया, दूसरी ओर उसका आध्यात्मिक रूपान्तर सम्पन्न हुआ। हीनयान में विभिन्न प्रादेशिक आवासों की स्थापना ने निकाय-भेद के कम की अग्रेसर होने में सहायता दी थी।^{१३} इनमें महासांघिक सम्प्रदाय ने बुद्ध और बोधिसत्त्वों को देवोपम लोकोत्तर रूप में चित्रित किया एवं गन्धार तथा मथुरा में ग्रीक और भारतीय कला के सम्पर्क तथा भक्ति के आग्रह से बुद्ध प्रतिमा का आविर्भाव हुआ।^{१४} लोकोत्तर बुद्ध और बोधिसत्त्व, उनकी भक्ति और प्रतिमाएँ, इन नवीन तत्त्वों ने सद्धर्म को एक जन-मुलम, सुबोध और सुन्दर रूप प्रदान किया। प्रारम्भिक बौद्ध धर्म एवं हीनयान में साधना अपेक्षाकृत दुष्कर है। प्रत्येक व्यक्ति को सर्वथा अपने प्रयत्न के और पुरुष-कार के द्वारा सांसारिक सुखों को छोड़ कर ही दुःख से छुटकारा प्राप्त करना होता है। बुद्ध केवल मार्ग का उपदेश करते हैं, धर्म प्रत्यात्मवेदनीय है।^{१५} साधारण मनुष्य के लिए धामने सहारे अपने व्यथनों को काटना कठिन होता है। महायान में बुद्ध और बोधिसत्त्व नाना प्रकार से मार्ग में सहायक बन जाते हैं। अवलोकितेश्वर के नाम लेने से ही मनुष्य नाना कठिनाइयों से मुक्ति पा सकता है।^{१६} मूर्तियों के सहारे बुद्ध और बोधिसत्त्व बौद्धों के समक्ष प्रत्यक्षवत् समुपस्थित हो उठते हैं। वे सर्वज्ञ, शक्तिसम्पन्न तथा परम कारुणिक हैं। उनके वर्चन और अनुग्रह के द्वारा मुक्ति का मार्ग केवल अपने पुरुषकार की अपेक्षा अधिक प्रशस्त प्रतीत होता है। संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि अशोक के समय से सद्धर्म के प्रचार के लिए विशेषतः प्रत्यन्तित जनपदों में, उसे एक सरल और

३२-उदा० ३० काम्प्रिहेन्सिव हिस्टरी, जि० २, पृ० ४५८, ६५५ आदि।

३३-तु०—सो० आइ०—जि० २, बौद्ध सांस्कृतिक प्रसार पर दे०—ऊपर।

३४—फ्राउडलर, अलिग्ट विलय, पृ० ६, प्रभृति, तु०—बारी, के सेफतन, पृ० ४९, न० दत्त, अर्ली मोनेस्टिक बुधिवन, जि० २, पृ० १९ प्रभृति।

३५-दे०—नीचे।

३६-दे०—ऊपर।

३७-३०—सद्धर्मपुण्डरीक, समन्तभद्रपरिवर्त।

मूर्त रूप देने का जो प्रयास जारी था उसमें क्रमशः महायान की जन्म दिया। इस परिणाम-क्रम में नाना सम्प्रदायों, धर्मों और जातियों के प्रभाव से महायान में विभिन्न तत्त्वों का समावेश हुआ।^{१४} हीनयान ही मूल और प्रारम्भिक बुद्ध-शासन था जिसके बाह्यमय की प्राचीनता निस्सन्देह है।^{१५} हीनयान मुख्यतया भिक्षुओं का धर्म है एवं उपासकों की भीषण स्थान देता है। हीनयानी भिक्षुओं का जीवन और साधन कठोर अनुशासन से परिगत एवं निबृत्ति-परक है। महायान परवर्ती और विपरिवर्तित बौद्ध धर्म है जिसने प्राचीन साहित्य के अभाव में नवीन 'प्रक्षिप्त' सूत्रों की रचना की। यदि हीनयान कुछसाध्य है तो महायान सर्व-जनमुलभ है। हीनयान प्राचीन और विशेषतया भिक्षु-धर्म है। महायान विपरिवर्तित और 'प्रचलित' सद्धर्म है।

महायान के आचार्यों ने स्वयं महायान की अप्रामाणिकता के निरास का बहुधा प्रयत्न किया है। इस प्रसंग में महायानसूत्रालंकार एवं बोधिचर्यावतार में अनेक युक्तियाँ प्रस्तुत की गयी हैं जिनमें अनेक स्पष्ट ही प्राचीनतर सूत्रों पर आश्रित हैं। महायान को बुद्धवचन सिद्ध करने के लिए असंग ने महायानसूत्रालंकार में कहा है—
'आदावप्याकरणात्समप्रवृत्तेरगोचरात्सिद्धैः । भावाभावेऽभावात्प्रतिपक्षत्वादुक्तान्य-त्वात् ॥ (१:७) यदि सद्धर्म के अन्तराय के रूप में किसी ने महायान को पीछे उद्-भावित किया होता तो इस आशंका का तबागत में अनागतधर्मों के सद्भाव पहले ही व्याकरण किया होता। वस्तुतः श्रावकयान और महायान की समकालिक प्रवृत्ति उपलब्ध होती है। न महायान के सद्भाव उदार और गम्भीर धर्म तार्किकों का गोचर है, जो कि तीर्थिक शास्त्रों में महायान के अनुपलम्भ से चिदित होता है। न औरों के द्वारा महायान का व्याख्यान युक्त है। अन्य भाषित होने पर उसमें विश्वास उत्पन्न नहीं हो सकेगा। यदि यह कहा जाय कि किसी अन्य ने सिद्धिपूर्वक अर्थात् अभिसम्बोधिपूर्वक महायान का प्रतिपादन किया है तो महायान का बुद्धवचनत्व सिद्ध ही हो गया। जो बोधिपूर्वक उपदेश करता है वही बुद्ध है। बिना महायान के बुद्धों की उत्पत्ति ही न

३८—ओपनिषद अद्वैतवाद का माहायानिक अद्वयवाद से निकट सम्बन्ध है, दे०—

नोवे । महायान सूत्रों की भक्ति और बुद्ध विषयक धारणाएँ यदि गीता से सर्वथा अप्रभावित थीं तो आश्चर्यजनक होगा। महायान और ईसाईधर्म के सम्बन्ध पर, दे०—ऊपर। ईरानी प्रभाव को सम्भावना भी तिरस्कार्य नहीं है।

३९—श्रीमती राइड डेविड्स प्रभृति कुछ विद्वानों ने हीनयान के बाह्यमय की प्राचीनता एवं मौलिकता पर सन्देह प्रकट किया है।

होगी, अतएव श्वाकयान भी न होगा। सब निर्विकल्प ज्ञान का आश्रय होने के कारण महायान क्लेशों का प्रतिपक्ष है, अतः बुद्धचक्र है।"

कहीं श्वाकयान ही महायान न हो, इस शंका के निराकरण में, असंग का कहना है, 'वैकल्यतो विरोधादनुपासत्वात्वाप्यनुपदेशात् । न श्वाकयानमिदं भवति महा-यानधर्मास्त्रियम् ॥' (वही १.९) श्वाकयान में केवल अपने वैराग्य और मुक्ति का उपदेश है, उसमें परार्थ का उपदेश है ही नहीं। अतः श्वाकयान से बुद्धत्व कभी प्राप्त नहीं हो सकता। वस्तुतः जैसा ऊपर कहा जा चुका है महायान और श्वाकयान में पाँच प्रकार के विरोध हैं।

महायान के बुद्धचक्र होने में एक शंका यह प्रकट की गयी है—'बुद्धचक्रनस्येवं लक्षणं यत्सूत्रेऽवतरति विनये सन्दृश्यते धर्मतां च न विलोमयति । न चैवं महायानं. . ." (वही। पृ० ४-५) इसके निवारण के लिए असंग की उक्ति है—'स्वकेऽवतारात्स्व-स्यैव विनये दर्शनादपि । औदार्यादपि गाम्भीर्यादविरुद्धैव धर्मता ।' (वही, १.११.) ।

महायान के अपने सूत्र हैं तथा धर्मता की वास्तविक अनुकूलता उसी में है। हीनयान में भी अनेक सम्प्रदाय हैं, तथा उनमें ग्रन्थ प्रामाण्य पर ऐकमत्य नहीं है।" स्वयं हीन-यान के द्वारा स्वीकृत आगमों से यह ज्ञात होता है कि भगवान् बुद्ध ने सम्बोधि के अनन्तर विनये जनता में अधिकतर भेद देखा तथा 'आशयानुशय' के अनुसार धर्म की दिशना की। उन्होंने स्वोपलब्ध धर्म को अत्यन्त गम्भीर एवं दुर्बोध बताया और यह शंका प्रकट की कि साधारण जनता उसे न समझ पायेगी।" इससे महायान का यह मत समर्थित होता है कि तथागत ने सबको एक ही धर्म की शिक्षा नहीं दी"। गम्भीरतम

४०—सूत्रालंकार, पृ० ३ ।

४१—तु०—बोधिविशिष्टावतारपञ्चिका, पृ० ४३४-३५ ।

४२—इ०—ऊपर, विनय ना०, महावग्ग, पृ० ६, मज्झिम (ना०), जि० २, पृ० ३३३, संयुक्त, १.६ आपाचन मुक्त ।

४३—तु०—बोधिविस्तारविवरण—'दिशना लोकनामानां सत्त्वाशयवशानुगाः ।

भिद्यन्ते बहुधा लोका उपार्थबहुभिः पुनः ॥

गम्भीरोत्तमभेदेन सर्वविश्वोभयलक्षणा ।

भिन्ना हि देशनाभिन्ना शुश्रूषताद्वयलक्षणा ।"

(उद्धृत, सर्वदर्शनसंग्रह, पृ० १८, भागती, ब्रह्मसूत्र, २.२.१८ पर) तु०—

श्री शंकराचार्य, शारीरकभाष्य (निर्णयसागर) पृ० ४५० ।

धर्म की देशना उन्होंने विशिष्ट अधिकारियों की ही दी। यही महायान का वास्तविक उद्गम है।

कुछ आधुनिक विद्वानों ने भी इस प्रकार के मत का समर्थन किया है। जापानी विद्वान् थो किमुरा के अनुसार भगवान् बुद्ध की देशना द्विविध थी—(१) प्रत्यक्ष-आत्मिक (introspective) अथवा तात्त्विक (ontological), (२) प्रतिभास-विषयक (phenomenological) अथवा सांख्यिक-व्यापारिक महायान पहले प्रकार की देशना का विकसित रूप है।”

वस्तुतः महायान को केवल मूल बुद्धशासन अथवा उसका विशुद्ध विकास या विकृत रूप मात्र मानना युक्तियुक्त नहीं प्रतीत होता। न तो हीनयान के सब शास्त्रों और सिद्धान्तों को मूल बुद्ध-शासन समझा जा सकता है, न महायान के। मूल बुद्धोपदेश अवश्य ही विषयों के अधिकार-भेद से विविध था और उसमें हीनयान तथा महायान दोनों के बीज विद्यमान होते हुए भी इनका स्पष्ट भेद नहीं किया गया था। काल-क्रम से मूल देशना परवर्ती व्याख्या-कान्तार तथा प्रक्षिप्त-सन्दर्भ-राशि में अधिकाधिक दुर्लभ हो गयी। हीनयान के १८ सम्प्रदायों में बुद्धोपदेश को भिक्षुओं के समान बिहार-बासी बना दिया गया। विशाल विश्व के जीवन और ज्ञान-विज्ञान का त्याग कर भिक्षु को अपने बिहार के सीमित संसार में आत्म-कल्याण साधना चाहिए। इसके लिए कौन-से ‘धर्म’ हेय हैं, कौन-से उपादेय, इसकी चर्चा-विपुलाकार अभिधर्म पिटकों में की गयी। ये पिटक और इनकी व्याख्याएँ बुद्धवचन न होते हुए भी कल्पना-प्राचुर्य तथा आप्रह के द्वारा इनका भगवान् बुद्ध से सम्बन्ध जोड़ा गया।” यह स्पष्ट है कि ‘हीनयान’ को मूल बुद्ध-शासन न मानकर उसका एक साथ ही विपरिवर्तित अथवा विकसित रूप मानना चाहिए। यही दशा महायान की है। महायान भी वस्तुतः ‘संकीर्ण’ अथवा ‘मिश्रित’ है। उसके कुछ अंश हीनयान से विकसित हुए हैं, कुछ मूल शासन के पुनर्या-ख्यान के द्वारा प्रतिष्ठित हुए हैं, तथा कुछ अनेक भौगोलिक, सांस्कृतिक एवं मतान्तरीय प्रभाव से उत्पादित हैं। यह सत्य है कि महायान सूत्र हीनयान के आगमों से परवर्ती हैं और यह भी सत्य है कि हीनयान में स्वीकृत सूत्रों से ही मूल-शासन का पता चल सकता है, किन्तु तो भी यह मानना होगा कि अंशतः महायान मूल-शासन का पुनरु-

४४-किमुर, पूर्वोद्धृत, पृ० ५४ प्रमृति।

४५-नु०—अष्टसालिनी, पृ० १२-१३, अभिधर्मकीशव्याख्या, (सं० एन० एन० लो०) पृ० १२-१३।

द्वार है। साथ ही, महायान का बहुत-सा भाग प्रचार-जीविध्य एवं नाना 'बाह्य' प्रभावों का परिणाम है।

शाक्य मुनि ने सम्बोधि अथवा प्रसा के द्वारा ही बुद्ध-पद का लाभ किया, एवं कष्टना से प्रेरित होकर सम्बोधि में अभिगत 'धर्म' का विनयेय भेद के अनुसार जनता में विविध उपदेश किया जिसका बौद्ध आगमों में केवल एकदेशी और श्रक्षेपभूमिष्ठ संग्रह प्राप्त होता है^{४६}। इन संगृहीत उपदेशों में अधिकांश भिक्षुओं के जीवन और संगठन से संबंध रखते हैं। भिक्षुओं के लिए आवश्यक था कि वे संसार के दुःख, अनित्यता, एवं अनात्मता का बार-बार स्मरण कर वैराग्य का साधन एवं शान्ति की उपलब्धि करें। इसी दृष्टि से प्रथम संगीति में स्वकिरीं ने बुद्धवचन का संग्रह तथा उत्तर काल में 'समूयबुहण' किया है। बुद्ध-देशना के इस पक्ष का दार्शनिक मर्म अश्वजित ने शारिपुत्र से प्रकट किया था। एक ओर हेतु-प्रभव धर्म है, दूसरी ओर उनका निरोध है। बुद्धोपदिष्ट मार्ग एक से दूसरे तक ले जाता है। नाम-रूप स्कन्ध, धातु, आयतन, आदि विभाजनपूर्वक धर्मों के लक्षण एवं उनके हेतुफल-सम्बन्ध के विश्लेषण की अवतारणा 'सूत्रों' में तथा परन्तों विब्रान्ति अभिषम में हुई, जो कि हीनयान का चरम उत्कर्ष है। किन्तु, यह भी निश्चन्देह है कि तथागत ने सम्बोधि में अभिगत धर्म को अतर्क्य, दुर्बोध एवं गंभीर कहा। इस धर्म को निर्वाण एवं प्रतीत्यसमुत्पाद, अथवा केवल प्रतीत्यसमुत्पाद या मध्यम धर्म की उन्होंने आख्या दी। निर्वाण को औपनिषद ब्रह्म के समान व्योतिर्मय चित्त की अनिर्वचनीय, अद्वैत एवं नित्य और अनन्त स्थिति संकेतित किया।^{४७} प्रतीत्यसमुत्पाद में सब धर्मों के पारतन्त्र्य का संकेत है। व्यावहारिक स्तर पर यह कार्य-कारण नियम का द्योतक होते हुए भी वस्तुतः उनकी स्वतन्त्र सत्ता के अभाव का इंगित है। यदि निर्वाण क्लृप्तावस्था से तुलनीय है तो प्रतीत्यसमुत्पाद माया से। न संसार का स्वरूप और न निर्वाण का स्वरूप अस्ति-नास्ति आदि कोटियों में संश्लेष्य है। यही मध्यम धर्म अथवा मध्यमा प्रतिपद है। परमार्थ की अतर्क्यता एवं अनिर्वचनीयता को तथागत ने मोन के द्वारा भी भूषित किया। शिष्यापणों की उपमा^{४८} तथा धर्मोपदेश के प्रति बुद्ध का प्रारम्भिक संकोच भी इसी दिशा में संकेत करते हैं। यह स्पष्ट है कि बुद्ध के निजी अनुभव एवं अभिमत में चित्तकी एक निलक्षण अद्वैत अवस्था का, परमार्थ तत्त्व

४६-३०—आरिजिन्स ओब् बुद्धिस्म, जहाँ इसका विस्तृत प्रतिपादन है।

४७-३०—वही, पृ० ४१४, पा० ६० २४४।

४८-संयुक्त, स्कन्ध०, सुत्त, ३१।

की चतुष्कोटिभिनिर्मुक्तता का, तथा सब पदार्थों की स्वातन्त्र्य-शून्यता का समर्थन उपलब्ध होता है। अतएव यह मानना होगा कि हीनयान के अतिरिक्त भी महायान का पार्श्वान्तिक मूल अर्थार्थतः बूढ़ देशना में ही है। व्यावहारिक दृष्टि से वास्तनाश्रय के लिए धर्म-प्रविक्षण का उपदेश देते हुए^१ तथागत ने स्वानुभूत अनिर्वचनीय और अद्वय परमार्थ दर्शनों की भी सूचना दी। उनकी देशना के में ही दोनों पक्ष हीनयान और महायान के रूप में क्रमशः विकसित हुए।

बूढ़ के जीवनकाल में मगध, कौशल आदि जनपदों में विकल्पजालग्रस्त ब्राह्मण और श्रमण एक और स्वर्ग के लिए यज्ञादि कर्मकाण्ड का तथा दूसरी ओर संसार से मुक्ति के लिए वैराग्य और तप का उपदेश करते थे। कुछ ब्रह्मवादियों को स्वल्पबोध की अनिर्वचनीय एवं अद्वैत स्थिति का आभास था, किन्तु ये अत्यन्त विरल थे। मधुरा एवं पश्चिम की ओर 'भगवान्', 'अवतार', एवं 'भक्ति' की धारणाएँ उदित हो रही थीं, किन्तु इनका स्पष्ट आविर्भाव देशतः और कालतः तथागत के आसन्न नहीं है। ऐसी स्थिति में तथागत ने गृहस्थों के लिए यज्ञादि के स्थान पर उनका सदाचार रूप आध्यात्मिक संस्करण प्रस्तुत किया।^२ किन्तु गृहस्थों के लिए दिये गये तथागत के उपदेशों का भिक्षुओं के द्वारा संगृहीत 'बाणी' में अधिक स्थान नहीं है।

यह स्मरणीय है कि बूढ़ ने स्वयं गृहस्थ जीवन व्यतीत किया था और जैसा पहले प्रतिपादित किया जा चुका है, यह नहीं माना जा सकता कि उनके जीवन का यह भाग उनकी आध्यात्मिक साधना के बहिर्भूत है^३। शैशव से ही वे ध्यान के अभ्यास से परिचित थे एवं अभिनिष्क्रमण के पहले उन्होंने विविध आध्यात्मिक सम्पदा का क्रमिक

४९-तु०—विभुजोत्तर भट्टाचार्य, वेत्तिक कन्सेप्शन्स ऑफ बुद्धिज्म; तु०—बोधि-
चर्यावतारपञ्चिका, पृ० ४४०-४४१ जिसके अनुसार हीनयान से वास्तविक
वास्तनाश्रय सम्भव नहीं है। तु०—मोपीनाथ कविराज, 'बौद्धधर्म दर्शन'
की भूमिका, पृ० १४-१५।

५०-उपासक-धर्म पर तु०—इत, अली मोनेस्टिक बुधिम, जि० २, पृ० २०७
प्रभृति, भंडारकर, अशोक, पृ० १२२ प्रभृति, राइज डेविड्स, बुधिम,
पृ० १३७, प्रभृति।

५१-दे०—ऊपर।

अर्जन किया होगा^{११}। इस दृष्टि से सद्धर्म में गार्हस्थ्य का स्थान हीनयान का अपरिचित नहीं है, किन्तु महायान में ही इस तत्त्व को उचित स्थान दिया गया है। संन्यास के प्रति नातिस्पृहायु जनता में धर्म-प्रचार के प्रसंग में भगवान् बुद्ध के जीवन पर मनन से महायान का यह पक्ष विकसित हुआ मानना तर्कानुकूल प्रतीत होता है।

बुद्ध स्वयं संन्यासी थे एवं संन्यास की दीक्षा देने थे, किन्तु प्रचलित 'श्रामण्य' के विरोध में उन्होंने भिक्षुओं के लिए आवासिक जीवन एवं नाना सुविधाओं की अनुमति दी। चानुदिश संघ के रूप में उन्होंने एक विशुद्ध आध्यात्मिक समाज की कल्पना की। अपने दृष्टान्त और उपदेश से उन्होंने धर्म की 'सर्व-सत्त्व-हित' प्रतिपाद बताया। फलतः तथागत की संन्यास-दीक्षा का वास्तविक अभिप्राय केवल अपना आध्यात्मिक 'स्वार्थ' साधन नहीं माना जा सकता। आध्यात्मिक 'पदार्थ' के इस तत्त्व का समुचित बोध ही महायान की प्रधान प्रेरणा है। सम्बोधि के अनन्तर ब्रह्मावाचन के वृत्तान्त की समुचित व्याख्या इसी दिशा में संकेत करती है। सम्बोधि अथवा प्रज्ञा के भिन्न पर आरुढ़ होकर लोक की ओर दृष्टिपात करने में भगवान् बुद्ध ने कस्या की प्रेरणा का अनुभव किया तथा विश्व-कल्याण के लिए देशना का कार्य-भार स्वीकार किया। प्रज्ञा और कल्याण ही महायान की अधिष्ठायी शक्तियाँ हैं।

इस विवरण से यह प्रकट होगा कि तथागत की देशना का पारमात्मिक अंश आगमों अथवा निकायों के कतिपय स्थलों में संकेतित है। हीनयान में ये स्थल और उनका अभिप्राय उपेक्षित रहे, किन्तु इनके पुनरुद्धार के द्वारा ही महायान ने प्रतिष्ठापना किया। बुद्धिजगत् में विचारों की एक स्वार्थिक विकासोन्मुख जाति होती है^{१२}। लक्षण और प्रमाण की खोज और परिष्कार, तथा संकाओं की उद्भावना एवं परिहार

५२-इस दृष्टि की विस्तृत अभिव्यक्ति महावस्तु तथा निदानकथा में दृष्टव्य है—जातकट्टकथा, जि० १, पृ० १५ प्र०, तु०—बोन्स (अनु०) महावस्तु, जि० १, भूमिका, पृ० १४।

५३-इसका हेगेल हृत प्रतिपादन सुविधित है। यह सही है कि हेगेलीय द्वन्द्वात्मकता विषुद्ध न्याय-भूमि में कथञ्चित् मान्य होते हुए भी पयायंता की भूमि में विचारों की उत्पत्ति का कालिक-क्रम निरूपवाद रूप से शीतित नहीं करती। हेगेल के 'दर्शन के इतिहास' में 'बैचारिक द्वन्द्वात्मकता' की इस ऐतिहासिक सीमा की अवहेलना से अनेकत्र भ्रान्ति हो गयी है। तु०—फोचे, वट इन लीविंग एण्ड वट इन डेड इन हेगेल्स फिलॉसोफी; मेक्टेगर्ट, स्टडीज़ इन हेगेलियन डायलेक्टिक।

के द्वारा दार्शनिक सिद्धान्तों का नैसर्गिक विकास होता है। इसी प्रवृत्ति ने प्राचीन बुद्ध-यानत्र के अन्तराल से एक ओर आभिर्धार्मिक दर्शनों को जन्म दिया, दूसरी ओर माध्यमिक दर्शनों को।^{१४} एक ओर धर्म-प्रविकस्य की प्रवृत्ति सर्वास्तित्व के सिद्धान्त में पर्यवसित हुई, दूसरी ओर मध्यमा प्रतिपद् एवं नैरात्म्य के सिद्धान्त व्यापक रूप से गृहीत होकर सर्वशून्यत्व के सिद्धान्त में लीन हो गये। वैभाषिकों का अत्यन्त 'प्रचार्थ-वाद' तथा माध्यमिकों का शून्यवाद, ये ही हीनयान एवं महायान के दार्शनिक शीर्ष-बिन्दु हैं। यह उल्लेखनीय है कि हीनयान की दृष्टि में ही महायान का बीज सन्निहित है। सूक्ष्म तार्किक आलोचन ने यह मानना अनिवार्य है कि हीनयान के द्वारा स्वीकृत 'प्रतीत्यसमुत्पाद' एवं 'नैरात्म्य' सर्वथा संगत नहीं हैं। अतः उनका विचार-विशार कलेवर जगत्या माहायानिक रूपान्तर धारण करता है। हीनयान में प्रतीत्यसमुत्पाद पृथक्-पृथक् सत्तावान् धर्मों का कार्यकारण भाव के द्वारा परतन्त्र्य शीतित करता है। किन्तु यदि धर्म पृथक् अस्तित्ववादी हैं तो उनके परतन्त्र्य की कथा अपार्थक्य है, और यदि परतन्त्र्य होकर ही उनका भाव सिद्ध होता है तो उन्हें परमार्थतः स्वभाव-शून्य मानना चाहिए। इसी प्रकार हीनयान में नैरात्म्य केवल पुद्गल-नैरात्म्य सूचित करता है। किन्तु यदि देह और चित्त में आत्मा की प्रतीति भ्रान्त है, तो देह और चित्त के घटकभूत धर्मों में पृथक्-पृथक् स्वभाव या सत्त्व देखना भी भ्रान्त है। इस प्रकार तर्क को अनिवार्य प्रेरणा को ही महायान का एक उद्भासक-हेतु मानना चाहिए।

बौद्धिक और वैचारिक जगत् में परिणति की ओर सतिस्वारस्य के अतिरिक्त आध्यात्मिक अनुभूति के क्षेत्र में भी परम्परा के क्रम से अभिवृद्धि की सम्भावना अस्वीकार नहीं की जा सकती। यह सब है कि मानव-परम्पराओं में विकास अथवा ह्रास

५४-तु०—मूर्ति, सेन्ट्रल किलोसोफी ऑफ बुद्धिज्म, पृ० ४०-४१, ५६-५७।

५५-तु०—सद्धर्मपुण्डरीक, पृ० ३२, ५३ प्र०। 'धर्म' अथवा आध्यात्मिक सत्य के विषय में प्रायः तीन मत उपलब्ध होते हैं—(१) एकाग्रवादी, जिसके अनुसार एक विशिष्ट धार्मिक मतवाद सत्य है, शेष मिथ्या, (२) समन्वयवादी जिसके अनुसार सब धर्म बराबर सत्य हैं और उनमें केवल नाम तथा आकार का भेद ही प्रधान है, (३) वैकान्तिक जिसके अनुसार नाना धर्मों अथवा मतों में एक सत्य का तारतम्य है। तु०—प्रत्यभिज्ञादर्शन, जहाँ विभिन्न दार्शनिक प्रस्थानों को विभिन्न तत्त्वों के अनुभव के साथ सम्बद्ध किया गया है।

म० न० गोपीनाथ कविराज का भारतीय दर्शन के 'समन्वयात्मक तारतम्य' का मत उल्लेखनीय है।^{१५}

स्वभाव-नियत नहीं है, किन्तु वे सम्भाव्य सदैव रहते हैं। ज्ञान-मार्ग पर प्रतिष्ठित साधक पहले जिन भूमियों में पहुँच कर सन्तुष्ट हो जाते थे, कालान्तर में उनसे सन्तोष न होकर उच्चतर भूमियों के लिए प्रयास स्वाभाविक था। साधक गण अहंत्व से सन्तुष्ट होते हैं, प्रत्येकबुद्ध केवल अपने बुद्धत्व से, बोधिसत्त्व सबको बुद्धत्व में प्रतिष्ठित करना चाहते हैं, अहंत्व में क्लेश-क्षय-पूर्वक दुःखक्षय अवश्य हो जाता है, किन्तु सब अज्ञान नहीं हटता। विद्व-कल्याण के लिए सब अज्ञान हटना आवश्यक है। तथागत ने स्वयं सर्वज्ञता प्राप्त की थी। उनका प्रदर्शित आदर्श ही अनुकरणीय है। अतः महापानिक बोधिसत्त्व का लक्ष्य उत्कृष्टतर है एवं हीनमान तथा महापान में आध्यात्मिक अनुभव की दृष्टि से एक तात्त्विक स्वीकार करना होगा जो कि परम्पराक्रमेण विकास सूचित करता है।

महापान का विकास-क्रम—महापान की प्रधान प्रेरणा बुद्ध की जीवनी थी। बुद्धत्व की प्राप्ति के लिए बोधिसत्त्व के द्वारा आश्रित 'यान' ही वास्तविक महापान है। महापानिक साधक ठीक उसी मार्ग और लक्ष्य का पथिक है जिसके शाक्यमुनि स्वयं थे। पहले कहा जा चुका है कि मूल जिनय के सम्पादन में तथागत की एक प्राचीन जीवनी भी संगृहीत थी जो सम्भवतः उनके बोधिसत्त्व-काल का विवरण भी प्रस्तुत करती थी^{११}। महासाधिकों से विरोध होने पर स्वविरों ने इस जीवनी के कुछ अंश को विशेषतः उसके पूर्वभाग को, स्वान्तरित एवं संक्षिप्त कर दिया प्रतीत होता है।^{१२} दूसरी ओर महासाधिकों में इस परम्परा ने और पुष्टि पायी। स्वविर, बोधिसत्त्व एवं बुद्ध को महापुरुष, किन्तु मनुष्यमात्र मानते थे, जिनके उपदेशों का अनुसरण उपयोगी है, जीवन का अनुकरण अथवा भक्ति की भावना कम। महासाधिकों में बुद्ध को लोकोत्तर अवधारित किया गया तथा बोधिसत्त्व की भी अलौकिकता स्थापित की गयी। बुद्ध के सर्वज्ञत्व, करुणा आदि गुण अहंत्वों में नहीं पाये जाते प्रत्युत उनमें अनेक दोष सम्भाव्य रहते हैं। अतएव बुद्ध और अहंत्व के पूर्व-जीवन और साधन में भी भेद होना चाहिए। बुद्धत्व पर जितना ही मनन किया गया उतनी ही बुद्ध और बोधिसत्त्व की अलौकिकता अधिकाधिक प्रकट हुई। बुद्ध की रूपकाय अथवा भौतिक देह को अनात्मव अथवा विशुद्ध मानना होगा। अतः उनका जन्म भी साधारण जन्म से भिन्न और अलौकिक होना चाहिए। अन्ततोगत्वा महासाधिकों ने बुद्ध के लौकिक जीवन को उनकी मायिक

लीलामात्र माना ।^{१०} बुद्ध वस्तुतः स्तुपितलोक में ही नित्य-प्रतिष्ठित है ।^{११} केवल उनके निर्माण कार्य में ही लोक में प्रकट होकर लोकानुग्रह किया ।

महासाधिकों का बुद्ध और बोधिसत्त्व की अलौकिकता का यह सिद्धान्त उनकी ओर भक्ति-भाव से अविनाशित है तथा महायान से साक्षात् सम्बन्ध रखता है । माहायानिक विकायवाद एवं भक्ति का मूल माहासाधिक सिद्धान्तों में ही खोजना चाहिए । प्रकारान्तर से भी महासाधिकों में महायान की अवतारणा देनी जा सकती है । अनात्म-रूप-काय की कल्पना को ही बुद्ध-प्रतिमा के आविर्भाव में प्रधान कारण मानना चाहिए । प्रचलित अंग-विद्या में चक्रवर्ती महापुरुषों के लक्षण संगृहीत किये गये थे । इस अंग-विद्या का उद्गम और प्रारम्भिक विकास सम्भवतः ईसापूर्व पाँचवीं से तीसरी शताब्दी के अन्तराल में सम्पन्न हुआ जब शाखाभनी साम्राज्य के प्रसार काल में 'वाधेरू' से भारत का सम्पर्क बड़ा तथा ब्राह्मण-साहित्य में आभासित 'चक्रवर्तीसम्राट्' का आदर्श समकालीन राजनीतिक घटनाओं, अर्थशास्त्र, एवं महाभारत के प्रभाव से जन-चेतना में बिरुद्ध हुआ ।^{१२} चक्रवर्ती के ३२ लक्षण और ८० अनुलक्षण परिगणित किये गये ।^{१३} इसी काल में बुद्ध को धार्मिक चक्रवर्ती के रूप में कल्पित किया गया । महापरिनिर्वाण सूत्र के सम्पादन और समुपवृहण में इस धारणा का प्रभाव देखा जा सकता है ।^{१४} अशोक की धर्म-विजय के पीछे भी 'चक्रवर्तिसिंहनाद-सूत्र' आदि आगमिक ग्रन्थों का प्रभाव संलक्ष्य है ।^{१५} फलतः चक्रवर्ती के लक्षणों के अनुसार भगवान् बुद्ध की रूप-काय जयका भौतिक

५८—उदा० ब्र०—बारो, ले संघत, पृ० ५७ प्र० ।

५९—डिबेद्वत्त कमेन्दरी, पृ० २११ ।

६०—अंगविद्या का प्राचीन बौद्ध और जैन साहित्य में अनेकत्र तिरस्कारपूर्वक उल्लेख मिलता है, ब्र०—अंगविज्जा, भूमिका, पृ० ३६, जैन अंगविज्जा में इस शास्त्र का मूल 'ट्टिट्ठवाय' में कहा गया है (वही, पृ० १) जो अद्वेय नहीं प्रतीत होता । तु०—मुत्तनिपात, नालक मुत्त, जहाँ 'असित ऋषि' को 'ल वल्लभमन्त-पारण' कहा गया है ।

६१—चक्रवर्ती पर दे०—दीधनिकाय के चक्रवर्तिसुत्त तथा लक्षणमुत्त, जिनके अनुसार शरीर लक्षण सम्पन्न महापुरुष या चक्रवर्ती सम्राज होता है, या सम्पक् समुद्भू (बोध (ना०), जि० ३, पृ० ११०), तु०—भंडारकर अशोक, पृ० २३३ ।

६२—तु०—प्रिलुत्तिक, जे० ए० १९१८, जि० ११, पृ० ५०८ आदि ।

६३—भंडारकर, अशोक, पृ० २३३ प्र० ।

देह की भी कल्पना की गयी। हीनयान के स्थविर-सम्प्रदायों के लिए भी 'बुद्धानुस्मृति' एक महत्वपूर्ण आध्यात्मिक साधन था।^{११} जातक-कथाओं के प्रचार, पूर्व-बुद्ध एवं बोधिसत्त्वों की कल्पना तथा लोकोत्तरवाद ने बुद्ध-विषयक अनुस्मृति एवं भक्ति को बढ़ावा दिया। दीर्घनिकाय में छः बुद्धों का उल्लेख प्राप्त होता है, जिसमें बुद्ध की जीवनी एक अनिवार्य धर्मता का अंग बन गयी, तथा भावी बुद्ध 'मैत्रेय' का भी उल्लेख उपलब्ध होता है।^{१२} अशोक ने कोणारामन नाम के बुद्ध का उल्लेख किया है।^{१३} यह स्पष्ट है कि अछों के पूर्व ही बौद्धों में एक प्रकार की तीर्थ-यात्रा का महत्व प्रचलित हो गया था। जातक-कथाएँ चार आगमों अथवा निकायों में भी पायी जाती हैं तथा कुछ सम्प्रदायों के विनय में भी इनका विशेष महत्व था।^{१४} तथागत की तीन विद्याओं में 'पूर्व निवासानुस्मृति' अत्यन्त प्राचीन काल से परिगणित थी।^{१५} यही जातक-कथाओं का वास्तविक मूल है। अवश्य ही इस प्रसंग में प्रचलित लोक कथाओं का सहारा लिया गया और अनेक जातक-कथाओं का परिनिर्वाण के दो सौ वर्षों के अन्दर विनय और चार आगमों में समावेश हुआ। जातकों का विकास बोधिसत्त्व की महिमा की वृद्धि प्रदर्शित करता है। बोधिसत्त्व के द्वारा नाना पारमिताओं के साधन की कथाएँ भी बाहुल्यप्राप्त हुईं जैसा चर्वापिटक एवं महावस्तु से उदाहृत होता है। ईसा पूर्व हमारी शताब्दी में जातक और बुद्ध जीवनों को प्रस्तर कला ने मूर्त रूप देना आरम्भ किया। किन्तु इस काल में बुद्ध की रूप-काय का प्रदर्शन न कर उसे केवल सांकेतिक रूप से ही आलिखित किया जाता था। इसका कारण कदाचित् यह धारणा थी कि बुद्ध की रूप-काय सास्त्व एवं मर्त्य है जबकि उनका बुद्धत्व अमूर्त तथा बुद्धिमात्रगम्य है। किन्तु पश्चात्तर में अंगविद्या के अनुसार बुद्ध का कायिक रूप निर्धारित हो चुकने पर श्रद्धाभक्ति पूर्वक अनुस्मृति के प्रसंग में उनकी मानसिक प्रतिमा का निर्माण और पूजन सिद्ध हो था। महासाधिकों ने रूप की अनासक्तता की सम्भावना दिखलाकर इस

६४-बुद्धानुस्मृति पर ३०—बुद्धघोस, विमुद्धिमग्गो, पृ० १३३ प्र०।

६५-बोध (ना०), जि० २, पृ० ४ प्र०, वही, जि० ३, पृ० ६०।

६६-३०—निगाली सामर स्तम्भ अभिलेख।

६७-जातकों पर ३०—राइल डेबिड्स, बुधिस्ट इण्डिया, प्र० १८९ प्र०, विन्टरनिस्त,

जि० २, पृ० ११५ प्र०, गाइगेर, पालि लिटरेचर एण्ड लेंग्वेज, पृ० २१-२२।

६८-उदा० मज्झिम (ना०), जि० १, पृ० ३०, जातकट्ठकथा, जि० १, पृ० ६६,

बुद्धचरित, १४, २-६।

मानसिक प्रतिमा की भौतिक अभिव्यक्ति का मार्ग निष्कण्ठक कर दिया। वस्तुतः निर्माण-काय एवं निर्माण-चित्त के अभेद के कारण यह कहा जा सकता है कि जो बुद्ध की देह लोक-लोचन-समक्ष भौतिक प्रतीत होती है वह वास्तव में निर्माण-चित्त और प्रभास्वर विमल सत्त्व ही है। इसके अतिरिक्त बुद्ध की लोकोत्तरता एवं दिव्यता स्वयं देवान्तरवत् उनके प्रतिमा-निर्माण की माँग करती है। मधुरा में यक्ष-प्रतिमाएँ तथा गन्धार में 'अपोलो' की प्रतिमाएँ इस मूर्त-रूप-विधान में सहायक दृष्टान्त के रूप में पहले से ही विद्यमान थी।^{११}

चित्त की स्वामात्रिक प्रभास्वरता एवं विमलता प्राचीन सूत्रों में संकेतित है। महासांघिकों ने इस तत्त्व को स्वीकार कर उद्धोषित किया तथा यही माहायानिक विज्ञानवाद का बीज है। दूसरी ओर कुछ महासांघिक सम्प्रदायों ने सब लौकिक धर्मों को प्रमत्तिमान बताकर माहायानिक सायावाद एवं शून्यवाद की भूमिका प्रस्तुत की। महासांघिकों की वेतुल्यक शाखा को तो बुद्धधोष ने महाशून्यवादी बताया है।^{१२} कुछ अन्य हीनयानी सम्प्रदायों ने भी महायान के विकास में योगदान किया। इस प्रसंग में सर्वास्तिवादी और धर्मगुप्त सम्प्रदाय विशेष रूप से उल्लेखनीय है।^{१३}

हरिवर्मा के सत्यसिद्धि सम्प्रदाय को अर्ध-महायानिक तथा हीनयान और महायान के बीच का संक्रमण कहा गया है।^{१४} सत्यसिद्धि शास्त्र स्वयं महायान-सूत्रों से परवर्ती है, यह सम्भव है कि सम्प्रदाय के मूल-भूत ग्रन्थ प्राचीनतर रहे हों।^{१५}

संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि महायान के विकास में निम्नोक्त कारणों को उत्तरदायी ठहराना चाहिए—बुद्ध देसना के पारमाधिक अंश एवं बुद्ध-जीवनी पर मनन और ध्यान; दार्शनिक विचार एवं आध्यात्मिक अनुभव की सहज वैकासिक गति, अनेक हीनयानी सम्प्रदायों के सिद्धान्त और साहित्य, विशेषतः महासांघिकों के; प्रचार

६९—बुद्ध-प्रतिमा पर ३०—कुमारस्वामी, ए. फिगर ऑब् स्पीच ऑर फिगर ऑब् थॉट; पश्चात्तर में ३०—कूशेर, लार प्रेकोबुद्धीक दु गन्धार, प्रूनवेदेल, बुचिस्ट आर्ट इन इण्डिया।

७०—३०—डिबेट्स कमेन्टरी, पृ० २०६ प्र०।

७१—तु०—दत्त, महायान, पृ० २६ प्र०, बारो, ले सेकत, पृ० २९६ प्र०।

७२—बारो, पूर्वोद्धृत, १०८१ प्र०, सोगेन, सिस्टम ऑब् बुचिस्ट थॉट, पृ० १७२ प्र०।

७३—तु०—दत्त, पूर्वोद्धृत, पृ० ६५। सत्यसिद्धि सम्प्रदाय पर ३०—सोगेन, वहाँ।

एवं प्रसार के प्रसंग में धर्म को जनाकर्षक और मूर्त रूप देने का प्रयत्न विशेषतः प्रत्यन्तम् जलपथों में। यह संभव है कि महायान के इस उद्गम में ब्राह्मण-धर्म का प्रभाव भी लक्षित करना चाहिए। जिस प्रकार आभिषेनिक चिन्तन में सांख्य और सम्भवतः वैशेषिक दर्शनों का प्रभाव प्रतीत होता है, वैसे ही महायान पर जीपनिषद अनिर्वचनीय ब्रह्मवाद एवं सायावाद का तथा नागवत धर्म के अवतारवाद एवं भक्ति के तत्त्वों का प्रभाव कदाचित् स्वीकार करना चाहिए। कुछ विद्वानों ने वैदेशिक धर्मों का प्रभाव भी नुशाया है। किन्तु वह सम्भाव्य होते हुए भी प्रमाणित नहीं माना जा सकता।^{१२}

महायान की उत्पत्ति के देशकाल को निर्धारित करने के लिए पहले यह अवश्य है कि दूसरी संगीति के समय हम वैशाली के 'प्राचीनक' भिक्षुओं की प्राची की प्रशंसा में यह कहते पाते हैं कि इसी भूभाग में तथागत जन्म ग्रहण करते हैं।^{१३} विनय में शिबिल और अहंता के आलोचक ये भिक्षु महासांघिक नाम से प्रतिष्ठि पाकर पहले वैशाली और पाटलिपुत्र में केन्द्रित थे, पीछे अनेक शाखाओं में विभक्त होकर मुख्य रूप से अन्ध्रा-पथ में तथा गौण रूप से मृदुर उत्तर पश्चिम में प्रसारित हुए। कथावस्तु के सर्वाधिक पीछे के भाग में महासांघिकों की परिणततम वैतुल्यक शाखा के मत का उल्लेख है, किन्तु महायान का उल्लेख नहीं है। महासूनुयतावादी वैतुल्यक महायान के आसन्नतम है। कथावस्तु का समय शोप पालि त्रिपिटक के साथ प्रथम शताब्दी ईसापूर्व से पहले का मानना चाहिए तथा मोद्गलिपुत्र के द्वारा प्रारम्भ में रचित होने के कारण अशोक के बाद। फलतः वैतुल्यकों की ईसा पूर्व दूसरी शताब्दी में मानना उचित होगा। अन्ध्रक महासांघिकों की एक शाखा पूर्वसंश्लेषी थी। कहा जाता है कि इनके पास प्राकृत-निबद्ध प्रज्ञापारमिता-सूत्र थे।^{१४} इस प्राकृतमयी प्रज्ञापारमिता का इस समय कोई पता नहीं चलता, किन्तु एतद्विषयक उल्लेख महत्वहीन नहीं है, विशेषतः यदि हम अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता की यह वक्ति स्मरण करें कि प्रज्ञापारमिता का उद्भव दक्षिणापथ में होगा, जहाँ से वह पूर्वदिशा को प्राप्त होगी और अन्ततः उत्तर में समृद्धि प्राप्त करेगी।^{१५} अष्टसाहस्रिका का लोकरक्ष ने चीनी से १४८ ई० में अनुवाद कर दिया था।^{१६} इन सब

७४-३०—ऊपर।

७५-विनय (ना०) चूलवग्ग, पृ० ४२५।

७६-ई० आर० ई० जि० ८, पृ० ३३५।

७७-अष्टसाहस्रिका, पृ० २२५-२६।

७८-३०—ऊपर।

सत्त्वों का निर्गलितार्थ यह प्रतीत होता है कि अग्रद्वेसीय महासाधिकों की पूर्वोक्तीय एवं वैपुल्यक शाखाओं से ईसा पूर्व पहली शताब्दी में महायान का जन्म हुआ। भागव-
लीकृत भक्ति के जन्म के सदृश महायान के दाक्षिणात्य जन्म के समर्थन में यह स्मरणीय है कि महायान के अधिकोश प्रधान आचार्य दाक्षिणात्य ही थे।^{११} एक बौद्ध अनुश्रुति के अनुसार 'सद्धर्म' के लोषाभिमुख होने पर शातवाहन नाम का दाक्षिणात्य नरेश महा-
यान के वैपुल्य सूची का प्रचार तथा धर्म-रक्षा करेगा।^{१२} अग्रप्राप्य से महायान ते मगध की यात्रा की। मगध महासाधिकों का प्राचीन केन्द्र था। पुनश्च अन्ध और मगध दोनों ही उस समय बौद्ध तीर्थयात्रा के विशेष प्रदेश थे एवं अन्ध से उत्तरगामी मार्ग-
पद्धति मगधाभिमुख थी।^{१३} मगध से महायान की यात्रा परिचित व्यापार-पद्धति से उत्तरापथ की ओर सम्पन्न हुई। यह स्मरणीय है कि उत्तरापथ से मगध का मार्ग बौद्ध वाधियों से सुसंकेत था क्योंकि सभी समुदायों के भिक्षु एवं श्रद्धालु उपासक मगधान्
बुद्ध की लीला-भूमि के दर्शनाधी रहते थे। उत्तरापथ में उड्डियान एवं बामिवान तक लोकोत्तरवादिनों के आवास पाये जाते थे। पहली शताब्दी ईसवीय के समाप्त होते-
होते महायान तुदूर उत्तर-पश्चिम में भारत की सीमा का अतिक्रमण कर चुका था तथा दूसरी शताब्दी से सुग्ध, पर्थव और खोतनी भिक्षुओं के सहारे महायान सच्च एशिया तथा चीन में प्रसारित हुआ।

यह कहा गया है कि कनिष्ककालीन संगीति में वसुमित्र के साथ ५०० बोधि-
सत्त्वों का उल्लेख महायानिनों की उपस्थिति सूचित करता है।^{१४} दूसरी ओर यह भी कहा गया है कि अनिधर्ममहाविभाषा में महायान के सिद्धान्तों का अनुल्लेख यदि गङ्-
निमीलिका नहीं हो अल्प ही महायान का गन्वार और कदमीर में तत्कालीन अधवार

७९-३०—बारो, लेसेक, पृ० २९७-९८।

८०—नागार्जुन और शातवाहन पर ३०—लेवि, जे० ए० १९३६ (जन०-मार्च)
पृ० ६१-१२१ तु०—कॉम्प्रिहेन्सिव हिस्टरी, जि० २, पृ० ६७७।

८१—इवान-च्वाङ्क कलिंग से दक्षिण-कोशल और वहाँ से अन्ध पहुँचा था, बील,
ट्रेवेल्स, जि० ४, पृ० ४१४, ४२०, तु०—रघुवंश, सर्ग ४ में रघु का मार्ग,
प्रमाण-प्रशस्ति में समुद्रगुप्त का मार्ग।

८२-३०—कॉम्प्रिहेन्सिव हिस्टरी, पृ० ३७३, इसके विरोध में तु०—तकाकुनु जे०
वार० ए० एस० १९०५।

अथवा अल्प-प्रचार सूचित करता है।^{८३} इस प्रसंग में यह स्मरणीय है कि महायान का प्रारम्भ न किसी स्वतन्त्र विनय की लेकर हुआ था, न उसके अपने पृथक् आवास थे। इसी परिस्थिति का बहुत पीछे इ-चिंग ने उल्लेख किया है।^{८४} महायानसूत्रों में किसी दर्शन अथवा सिद्धान्त का एक स्वतन्त्र शास्त्रीय प्रस्थान के रूप में प्रतिपादन नहीं है, अप्रत्युत बृद्ध, बोधिसत्त्व और प्रज्ञा का प्रचलित ढंग से अर्चन-साधन-प्रधान विवरण है। अतएव यह सम्भव है कि कनिष्क के समय में इन सूत्रों के अभिमत का प्रसिद्ध महासांघिक लोकोत्तरवादी अभिमत से वैशिष्ट्य प्राचीन वैभाषिकों ने ठीक-ठीक हृदयंगम न किया हो। पृथक् शास्त्र के रूप में महायान की स्थापना, नागार्जुन, असंग आदि आचार्यों के कार्य से ही सम्पन्न हुई। हीनयानी वसुबन्धु, संघभद्र आदि के ग्रन्थों में महायान के अनूलेख के विषय में यह स्मरणीय है कि कोशकार ने अपने को सम्भवतः विभाषा के ही विचार-व्युत्पत्ति में सीमित रखा है और उनके खण्डन-मण्डन-परायण परवर्ती व्याख्याकारों ने कोश की प्रस्ताव चहारदीवारी के भीतर ही अपने बौद्धिक अभियान तथा प्रत्यभियान किये हैं।

महायान के इतिहास के इस प्रकार तीन युग निर्धारित किये जा सकते हैं—(१) बीज-काल : तथागत की सम्बोधि से वैतुल्यको तक (२) सूत्र-काल : ई० पू० १ की शताब्दी से ई० ३री शताब्दी तक, (३) शास्त्र-काल : नागार्जुन से परवर्ती।

(२) महायान-सूत्र—पूर्वरूप

‘अतिरिक्त’ शिष्टक—ऊपर कहा जा चुका है कि महायानियों का यह अम्बुद्गम कि उनके सूत्र बुद्धोपदिष्ट हैं, स्वीकार नहीं किया जा सकता। इस प्रसंग में असंग, शान्तिदेव, मञ्जुषोप-हाम-वरा आदि की युक्तियों से^{८५} केवल इतना प्रमाणित होता है कि महायान में विस्तारित सिद्धान्तों का सूक्ष्म मूल सम्भवतः प्राचीन सूत्रों में उपलब्ध है तथा हीनयानी सम्प्रदायों के साहित्य के कतिपय अंश महायान साहित्य के पूर्व रूप समझे जा सकते हैं। बुद्धाब्द की पहली शती में सूत्र और विनय ही बृद्धवचन के नाम से प्रसिद्ध थे। इसके अनन्तर परिनिर्वाण से दूसरी और तीसरी शताब्दियों में नाना हीनयानी सम्प्रदायों के विकास के साथ सूत्रपिटक और विनयपिटक के अतिरिक्त

८३—यारी, पूर्व० पृ० २९९-३००।

८४—तत्ताकुमु, इ-चिंग, पृ० ७, १४-१५।

८५—दे०—ऊपर, तु०—इ० आर० ई० जि० ८, पृ० ३२५।

अभिधर्मपिटक, 'संयुक्तपिटक', 'बोधिसत्त्वपिटक', एवं 'धारणीपिटक' का अम्बुदत्त हुआ।^{८६} अभिधर्मपिटक वस्तुतः 'अपोकलिफल' (apocryphal, अप्रामाणिक) होते हुए भी प्रामाणिक माना गया। कुछ सम्प्रदायों में केवल अभिधर्म ही प्रामाणिक समझा गया। कौककुटिकों के अनुसार सूत्र और विनय की देशान्ता उपायमान है।^{८७} सर्वास्तिवादी वैभाषिकों ने स्पष्टतः यह न कहकर व्यवहार में अभिधर्म पर ही अपने विशिष्ट अभिमत आधारित बिम्बे, यहाँ तक कि उनके विरोध में सीवान्तिकों को पुनः सूत्रों को दुहाई देनी पड़ी। अभिधर्म की प्रामाणिकता सिद्ध करने के लिए स्वधियों को भी तथामत के एक प्रकार से 'गुह्योपदेश' और उसकी अपनी विलक्षण परम्परा की कल्पना करनी पड़ी जैसी कि महायानियों ने अपने साहित्य के विषय में की है।^{८८}

महासाधिकों की बहुश्रुतीय शान्ता के साहित्य में अभिधर्मपिटक के अतिरिक्त 'बोधि-सत्त्वपिटक' एवं 'संयुक्तपिटक' भी संगृहीत थे।^{८९} धर्मगुप्तक सम्प्रदाय में त्रिपिटक के अतिरिक्त 'बोधिसत्त्वपिटक' तथा 'धारणीपिटक' अथवा 'मन्त्रपिटक' भी विदित था।^{९०} यह स्मरणीय है कि महाव्युत्पत्ति में भी 'बोधिसत्त्वपिटक' का उल्लेख प्राप्त होता है। यह सम्भवतः तथामत उस ग्रन्थ का निर्देश करता है जो चीनी त्रिपिटक में उपलब्ध है एवं महायान की महारत्नकूट कोटि का है।^{९१} किन्तु महासाधिकों का बोधिसत्त्वपिटक सम्भवतः वह एकमात्र ग्रन्थ न होकर एक सन्दर्भराशि थी। वैतुल्यको 'वैतुल्य' का ही कृपान्तर मानने पर महायान के 'वैपुल्य-सूत्रों' का महासाधिक वैतुल्यकों से साक्षात् सम्बन्ध स्थापित हो जाता है।^{९२ ९३}

८६-बारो, ले० सेकत, पृ० २९६।

८७-वही, पृ० ७९।

८८-इ०—अटठसालिनी, पृ० १२-१५।

८९-बारो, ले० सेकत, पृ० ८१, तु० श्वानच्चांग, ऊपर उद्धृत।

९०-बारो, पूर्व, पृ० १९०, वाटसं, श्वानच्चांग, ऊपर उद्धृत।

९१-तु०—नन्व्यो, केटेलोग, स्तम्भ १३, संख्या १२।

९२-तु०—लो, डिबेट्स कमेन्टरी, भूमिका, पृ० ६; जे० आर० ए० एस० १९०७।

९३-तु०—शान्ति मिश्र, महायान, पृ० १०। 'निकायसंग्रह' से पता चलता है कि वैपुल्यवादियों ने वैपुल्यपिटक, ग्रन्थकों ने रत्नकूट, सिद्धार्थकों ने गूढ़ वेस्तन्तर, राजगिरिकों ने अंगुलिमालपिटक (? अंगुलिमाल सूत्र, नन्व्यो ४३४), पूर्व-शैलियों ने राष्ट्रपालगजित (? राष्ट्रपालपरिपूच्छा नन्व्यो ८७३), की रचना की।^{९४}

पूर्वदीर्घीय तथा अग्रदीर्घीय सम्प्रदायों की प्राकृत प्रज्ञापारमिता का ऊपर उल्लेख किया जा चुका है। आरम्भ में पारमिताओं की सामान्यतः प्रशंसा और उनके साधन की ओर प्रेरणा एक प्रकार के कथा-साहित्य में प्रकाशित हुई। इसी युग में प्रज्ञारूप पारमिता के दार्शनिक प्रतिपादन की आवश्यकता का भी अनुभव हुआ होगा।

द्वादश अंग—पारमिताओं की महिमा सर्वप्रथम 'जातकों' में प्रकट होती थी। जातक पहले सूत्रांती से अभिन्न थे। पीछे उनका पृथक् संग्रह और संख्याबद्ध सम्पन्न हुई।^{१४} सर्वास्तिवादियों और महासाधिकों ने सूत्र, शेष, व्याकरण, गाथा, उदान, इतिवृत्तक, अद्भुतधर्म, जातक और वैतुल्य नाम के भवाङ्गों के अतिरिक्त अन्य तीन अंगों का आविष्कार किया—निदान, अवदान, और उपदेश।^{१५} कुछ विद्वानों को 'वैतुल्य' का 'वैपुल्य' से तादात्म्य अभीष्ट है।^{१६} निदान साहित्य में पारमिताओं की भावना के द्वारा बोधिसत्त्व की चर्या का उल्लेख विविधित होना चाहिए जैसा जातक ठवण्यना की निदानकथा में उदाहृत है, किन्तु वस्तुतः 'निदान' का औपौद्धांतिक विवरण के अर्थ में व्यापक प्रयोग उपलब्ध होता है। अवदान (पालि, 'अपदान') से बोधिसत्त्व अथवा विशिष्ट बौद्ध गण के चरित से सम्बन्ध रखनेवाली कथाएँ विविधित हैं। इनका एक विशाल साहित्य आविर्भूत हुआ जिसका एक डग हीनयान में है तो दूसरा महायान में। इस प्रसंग में अवदानशतक और दिव्यावदान उल्लेखनीय है। अवदानशतक की रचना सम्भवतः दूसरी शताब्दी ईसवीय में हुई थी।^{१७} दिव्यावदान वर्तमान रूप में और भी उत्तरकालीन प्रतीत होता है, किन्तु इसके कुछ अंश विशेष प्राचीन हैं। दिव्यावदान

१४-३०—राष्ट्रक डेविड्स, बुधिसट्ट इण्डिया, पृ० १८९ प्र०, विन्टरनिस्स, जि० २, पृ० ११५ प्र०, तु०—वत्त, महायान, पृ० ७ प्र०।

१५-द्वादशांग—"सूत्रं शेषं व्याकरणं गाथोदानावदानकम्।

इतिवृत्तकं निदानं वैपुल्यं च सजातकम्।

उपदेशाद्भुतो धर्मी द्वादशाङ्गमिवैव च॥"

(हरिभद्र, आलोक पृ० ३५), तु०—पुत्ते, कोश, ५-६, पृ० ११४, वत्त, महायान, पृ० ९।

१६-केने, मैन्युएल ऑफ् बुधिसम्।

१७-तीसरी शताब्दी ई० में अवदानशतक का चीनी अनुवाद हो गया था—

नन्जियो, केदसांग, ३२४।१, दूसरी ओर चीनार का उल्लेख (वैष्ट (सं०) अवदानशतक, पृ० २०७) पहली शताब्दी से अर्वाचीनता घोषित करता है।

तु०—विन्टरनिस्स, जि० २, पृ०, २७९।

का मूल सर्वास्तिवादियों का वितयपिटक है, पर इसमें अनेक स्थलों पर महायान का संकेत है।^{१४}

पहले कहा जा चुका है कि मूल-विनय में बुद्ध की जीवनी के अंश संगृहीत थे। महासांघिकों में बुद्ध-जीवनी का महत्त्व विशेष रूप से माना गया। लोकोत्तरवादियों के विनयपिटक का एक अंश महावस्तु के नाम से शेष है।^{१५} इसमें बुद्ध की जीवनी का प्राधान्य है तथा इसे 'अर्धमाहायानिक' अथवा हीनयान और महायान के बीच की साहित्यिक कड़ी माना जा सकता है। सर्वस्तिवादी सम्प्रदाय में एक बुद्ध की जीवनी जो 'विद्वानों' में परिगणित थी पीछे विस्तृत और परिवर्तित होकर महायान का प्रसिद्ध वैपुल्य सूत्र 'ललितविस्तर' बन गया।^{१६} धर्मगुप्तक सम्प्रदाय में बुद्ध की एक जीवनी "अभिनिष्क्रमण-सूत्र" के नाम से प्रसिद्ध थी। इसका तीसरी शताब्दी ईसवीय में चीनी में अनुवाद सम्पन्न हुआ।^{१७} स्वविरवादिषों की जातकदृष्टकावर्णना की 'निदान कथा' भी इस प्रसंग में उल्लेखनीय है। इसका मूल सम्भवतः उस अदृष्टकथा की परम्परा में था जो पालि विपिटक के साथ भारत से सिंहल पहुँची।^{१८}

महावस्तु—महावस्तु अपने को मध्यदेशीय महासांघिक लोकोत्तरवादियों का वितयपिटक घोषित करता है।^{१९} इस विशालकाय ग्रन्थ के तीन भाग हैं। पहले में दीपकर आदि नाना अतीत बुद्धों के समय में बोधिसत्त्व की चर्चा का वर्णन है। दूसरे में तुषित लोक में बोधिसत्त्व के जन्म-ग्रहण से प्रारम्भ कर सम्बोधि-लाभ तक का विवरण

१८—एक और शार्वूलकर्णावदान का चीनी अनुवाद ई० २६५ में सम्पन्न हो गया था, दूसरी ओर दिव्यावदान में कुमारलता की 'कल्पनामण्डितिका' का प्रचुर उपयोग है—तु०—विन्दरनित्त, जि० २, पृ० २८४, प्र०, बेंछ, (सं०), दिव्यावदान, भूमिका, पृ० ९-१२।

१९—दे०—तोत्रे।

१००—तु०—ललितः १-१३—"तद्भिषग्वो मे भृगुतेह सर्वे वैपुल्यसूत्रं हि महानिदानम्।" तु०—विन्दरनित्त, जि० २, पृ० २४८, चीनी अनुवादों पर मन्त्रिषो, केटेलग, संख्या १५९, १६०, तु०—बेंछ, ललित०, भूमिका, पृ० ११।

१०१—विन्दरनित्त, पूर्व० स्थल।

१०२—तु०—प्राउवाल्लर, पूर्व पृ० १५५ प्र०।

१०३—सेनार (Senart) ने महावस्तु का ३ जिल्दों में सम्पादन किया था (पेरिस, १८८२-९७)। अंग्रेजी अनुवाद, जे० जे० जोन्स, जि० १, लण्डन, १९४९, जि० २, वही, १९५२, जि० ३।

किया गया है। तीसरे भाग में 'महावग्ग' के सदृश ग्रंथ के प्रारम्भिक उदय का वर्णन है। किन्तु इस मूल विवरण सूत्र में विविध और बहु-संख्यक जातक, अवदान आदि प्रतिविद्ध एवं प्रक्षिप्त मिलते हैं यहाँ तक कि बहुधा मूल सूत्र खोजता दुष्कर ही रहता है। महावस्तु 'बौद्ध संस्कृत' अर्थात् प्राकृत-प्रभाव से भ्रष्ट संस्कृत में लिखा हुआ है।^{१०४} इसकी रचना समुपबृंहण एवं प्रक्षेप के द्वारा अनेक यताद्वियों में सम्पन्न हुई। 'होरा-पाठकों' तथा हूण और चीनी लिपियों के उल्लेख से ग्रन्थ की वर्तमान रूप में समाप्ति गुप्तकालीन सूचित होती है। किन्तु इसका प्रारम्भ कम-से-कम अर्धसहस्राब्दी पहले रचना होगा।^{१०५} अनेक स्थलों में महावस्तु के सन्दर्भ पालि त्रिपिटक के अत्यन्त सन्निकट हैं, और मूल परम्परा से अपना सम्पर्क प्रकट करते हैं।^{१०६} यह उल्लेखनीय है कि महावस्तु में दो शैलियों का भेद आविष्कृत किया गया है।^{१०७} जिससे भी महावस्तु का अंशतः प्राचीनत्व समर्थित होता है।

महावस्तु को 'हीनयान और महायान के मध्य में पुल' बताया गया है।^{१०८} बोधि-सत्त्व और बुद्ध की लोकोत्तरता का सिद्धान्त इसमें स्पष्ट प्रतिपादित है।^{१०९} अतीत और प्रत्युत्पन्न बुद्धों की कल्पनातीत संस्था बुद्धि में असंकोच भी 'माहायानिकता' का प्रदर्शन करता है, यद्यपि अनेक अतीत बुद्धों की सत्ता स्थाविरवादियों ने भी स्वीकार की है, तथा सर्वास्तिवादियों ने अनेक बुद्धों की विभिन्न क्षेत्रों में समकालिक सत्ता सिद्धान्तित की है।^{११०} बुद्धत्व-प्राप्ति के लिए बोधिसत्त्वों की दस भूमियों का उल्लेख महायान के अत्यन्त निकट

१०४-बौद्ध संस्कृत पर एजर्टन का कार्य उल्लेख्य है।

१०५-तु०-विन्दरनिस्त, जि० २, पृ० २४६-४७, हरप्रसाद शास्त्री, आद० एच० बघू० १९२५, सेनार, (सं०) महावस्तु।

१०६-विन्विश, दो कम्पोजिटिसयॉन वेत महावस्तु, पूसे, ई० आर० ई० जि० ८, पृ० ३२९, जोन्स (अनु०) महावस्तु में पालि-अभिसम्बन्ध बहुधा प्रदर्शित है।

१०७-तु०-विमला चरन लॉ, ए स्टडी ऑव् दि महावस्तु, कोयका 'ए नोट' इत्यादि, पृ० ७ प्र० जहाँ ओल्डेनबर्ग और विन्विश के विवेचन पर संक्षिप्त टिप्पणी है।

१०८-पूसे, ई० आर० ई० पृ० ३२९ स्थल।

१०९-विशेषतः इ०-जोन्स (अनु०) महावस्तु जि० १, पृ० ११२-५१, सेनार (सं०) महावस्तु, जि० १, पृ० १४२-९३।

११०-ई० आर० ई० जि० ८, पृ० ३२९।

है।^{१११} इस प्रसंग में यह कहा गया है कि बुद्धत्व के प्राप्तिियों के लिए ही इस 'दशभूमिक' का उपदेश करना चाहिए।^{११२} दूसरी ओर महावस्तु में अवलोकितेश्वर, अमिताभ, वादि का परिचय नहीं है तथा उसका 'कथासाहित्य' एवं प्रमुख सिद्धान्त हीनयान के मण्डल के अन्तर्गत है।^{११३}

ललितविस्तर—ऊपर कहा जा चुका है कि अपने को 'वैपुल्य-सूत्र' स्थापित करते हुए भी 'ललितविस्तर' मूलतः सर्वान्तिवादियों की बुद्ध-बोधनी थी।^{११४} यह सम्भव है कि कभी इसका आधार भी प्राकृत-निबद्ध परम्परा थी। प्राकृत का प्रभाव 'ललित-विस्तर' की पद्य-गाथाओं में स्पष्ट संलक्षित किया जा सकता है। गद्य के प्राचीनतर अंशों में भी इस प्रकार का प्रभाव अलक्ष्य नहीं है। ये अंश बहुधा पालि विपिटक के प्राचीन अंशों से आश्चर्यजनक सामञ्जस्य प्रदर्शित करते हैं।^{११५} ऐसा अनुमान युक्त प्रतीत होता है कि पालि और ललितविस्तर की परम्पराएँ किसी एक समान मूल की मृणी हैं।

ललितविस्तर का प्रारम्भ और उपसंहार स्पष्ट रूप से महायानिक है। ग्रन्थ के प्रारम्भ में ललितविस्तर नाम के वैपुल्य-सूत्र के उपदेश के लिए बुद्ध से सहस्रों भिक्षुओं और बोधिसत्त्वों की परिपद् में नाना देवताओं की अभ्यर्चना तथा मौन के द्वारा उसका बुद्ध से स्वीकार वर्णित है। अन्त में 'ललितविस्तर' का माहात्म्य गान किया गया है। बीच में तृप्ति लोक से बोधिसत्त्व के बहुत विमर्श के अन्तर मातृ-गर्भ में अवतार से आरम्भ कर सम्बोधि के अन्तर धर्मचक्र प्रवर्तन तक का वृत्तान्त निरूपित किया गया है। प्राचीन विवरण से अधिकांश स्थलों में विशेषतः अभिनित्यक्रमण के अन्तर मेल

१११—महावस्तु, जि० १, पृ० ६४ प्र०, महावस्तु (अनु० जोन्स) जि० १, पृ० ५३ प्र०, तु०—दत्त, महायान, पृ० २८६ प्र०, वहाँ इन दस भूमियों की अन्य सूचियों से तुलना प्रदर्शित करने का यत्न किया गया है।

११२—महावस्तु, जि० १, पृ० १९३, वही, (अनु० जोन्स), जि० १, पृ० १५१।

११३—वही, पृ० ३३०, तु०—जोन्स, पूर्व, जि० १, भूमिका, पृ० १३ प्र०।

११४—ललितविस्तर, सम्पादित, राजेन्द्र लाल मित्र द्वारा, १८७७, (अनुद्ध संस्करण), लेफमान द्वारा, १९०२, १९०८, प० वेंच द्वारा, १९५८।

११५—उदा० तु०—ललित०, पृ० १८१-१८४, और मज्झिम (ना०), जि० १, पृ० २९९-३०२।

जाते हुए भी अनेक नवीन उद्भावनाएँ की गयी हैं।¹¹⁴ वर्णन शैली में एक व्यापक साहायानिक 'वैयुन्य' अथवा विस्तार की प्रकृति देखी जा सकती है।

महायानसूत्र—विस्तार और परिचय

जैसा ऊपर देखा गया है, हीनयान का आगम अपेक्षाकृत सीमित और परिगणित है तथा उसका स्थविरवादी संस्करण अपने मूल रूप में प्रायः सम्पूर्णतया रक्षित है। महायान के मूर्तों और शास्त्रों का विपुल विस्तार इन समय काल-महिम्ना संस्कृत में अधिकारणतः उपलब्ध न होते हुए भी उसके अनेक संकेत प्राप्त होते हैं। अपने मूल रूप में अवशिष्ट महत्त्वपूर्ण साहायानिक मूर्तों और शास्त्रों की संख्या दो दर्जन से विशेष अधिक नहीं है।¹¹⁵ कुछ ग्रन्थों का इधर चीनी अथवा तिब्बती अनु-

११६-तु०—ललित, भूमिका(वैद्य), पृ० १०, चिन्तरनित्त, जि० १, पृ० २५१-५२।

११७-मूलरूप में उपलब्ध मुख्य महायान सूत्र—प्रज्ञापारमिताएँ : शतसाहस्रिका (अपूर्ण, सं० बिब०, इन्द्र० १९०२-१४), पञ्चविंशतिसाहस्रिका (अपूर्ण, सं० न० दत्त, लन्दन, १९३४), अष्टसाहस्रिका (बिब० इन्द्र० १८८८ बोधि-हारा का "अभित्तमवालङ्कारालोक" का संस्करण, टोकियो, १९३२-३५), प्रज्ञापारमिताहृदय (सं० मेक्समूलर और नन्जियो, १८८४), सप्त-शतिका (सं० तुचि०, रोम, १९२३; सं० मनुवा, जे० टी० यु०, १९३०), दशसाहस्रिका (अपूर्ण, सं० कौत्सी, ऑस्लो, १९४१); अर्धशतिका (सं० लोइमान, स्वात्सवर्ग, १९१२; कियोटो, १९१७), सुविक्रान्तविकामिपरि-पुच्छा प्रज्ञा० (सं०, मत्सुमोटो; सं० हिकाटा, १९५८); समाधिपराज (गिल्-गित मेनस्किण्ड्स), आर्यमेधेयव्याकरण (वहो, जि० ४), वज्रच्छेदिका (सं०, मेक्समूलर, १८८८; गिल्गित मेनस्किण्ड्स, जि० ४, कलकत्ता, १९५९); सट्ठमपुण्डरीक (पीटसंवर्ग, १९०८ प्र०); कलणापुण्डरीक (कलकत्ता, १८९८); कारण्डव्यूह (कलकत्ता, १८७३); सुभाषितोप्यूह (बीवसहोर्डे, १८८३); सुवर्णप्रभास (कलकत्ता, १८९८; कियोटो, १९३१); राष्ट्र-पालपरिपुच्छा (पीटसंवर्ग, १९०१); काश्यपपरिवर्त (ललित, वांघाई, १९२९); लंकावतार (कियोटो, १९२३); वज्रभूमिकसूत्र (यूट्रेख्ट, १९२६); गण्डव्यूह (सं० इन्सि, जोटानि विश्वविद्यालय, कियोटो)। मूल में उपलब्ध मुख्य महायान शास्त्र—नागार्जुन, मध्यमककारिका (प्रसन्नपदा के साथ सं०, पीटसंवर्ग, १९०३ प्र०); मैत्रेयनाथ, अभित्तमवा-

बादों से "उद्धार" भी किया गया है।¹¹⁶ दूसरी ओर 'शिक्षामुच्चय' में प्रायः १०० सूत्र-ग्रन्थों से उद्धरण उपलब्ध होते हैं।¹¹⁷ महाव्युत्पत्ति में १०५ सूत्रों के नाम संकीर्णित

लंकार (लेनिमशाङ्क, १९२९, टोकियो, १९३२-३५), इस पर हरिभद्र का आलोक, बड़ौदा, १९३२; असंग, महायानसूत्रालंकार (वेरिस, १९०७); योगाचारभूमिशालन (अंशतः प्रकाशित, कलकत्ता, १९५७); वसुवन्धु, विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि (वेरिस, १९२५); दिङ्नाम, न्यायप्रवेश (बड़ौदा, १९३०), धर्मकीर्ति, प्रमाणवातिक (इलाहाबाद, १९४४); पटना, १९५३; रोम, १९६०), न्यायविन्दु (चौखम्बा सं० सो०; पटना, १९५५); शान्ति-देव, बोधिचर्यवितार (बिब० इन्द्र, १९०१-१४; ढरभंगा, १९६०), शिक्षा-समुच्चय (पौटसंबर्ग, १९०२), शान्तिरक्षित, तत्त्वसंग्रह (कमलशील की पंजिका के साथ, बड़ौदा, १९२६)।

११८—यथा आर्यदेव, चतुःशतक (अपूर्ण, विद्वन्भारती, १९३१; मूल के कुछ अंश, मेम० एशियाटिक सो० बं०, कलकत्ता, १९१४), चित्तविशुद्धिप्रकरण (पटेल, विद्वन्भारती)।

११९—शिक्षामुच्चय में उद्धृत महायानसूत्रों की सूची—

- | | |
|---------------------------------------|----------------------------------|
| (१) अक्षयमत्तिसूत्र | (१५) कर्माविरणविशुद्धिसूत्र |
| (२) अङ्गुलिमालिक | (१६) कामायवादक सूत्र |
| (३) अभ्याशयसंचोदनसूत्र | (१७) काश्यपपरिवर्त |
| (४) अनन्तमुखनिर्हरिधारणी | (१८) क्षितिगर्भसूत्र |
| (५) अपूर्वसमुद्गतपरिवर्त
(सूत्र ?) | (१९) गगनराजसूत्र |
| (६) अपरराजाववादकसूत्र | (२०) गण्डव्यूह |
| (७) अवलोकनासूत्र | (२१) गोचरपरिशुद्धिसूत्र |
| (८) अवलोकितेश्वरविमोक्ष | (२२) चतुर्धर्मसूत्र |
| (९) आकाशगर्भसूत्र | (२३) चन्द्रप्रदीपसूत्र |
| (१०) आर्यसत्यकपरिवर्त (सूत्र ?) | (२४) चन्द्रोत्तरादारिकापरिपूच्छा |
| (११) उग्रपरिपूच्छा या उग्रवत्त० | (२५) मुन्दावारणी |
| (१२) उग्रवत्तसत्तराजपरिपूच्छा | (२६) अभ्यन्तरीय |
| (१३) उपामकौशल्यसूत्र | (२७) ज्ञानवतीपरिवर्त |
| (१४) उपालिपरिपूच्छा | (२८) ज्ञानवन्धुल्यसूत्र |

(२९) तत्रागतकोशसूत्र	(५८) मञ्जुश्रीविकीर्णितसूत्र
(३०) तत्रागतगुह्यसूत्र	(५९) महाकरुणायुन्दरीकसूत्र
(३१) तत्रागतबिम्बपरिवर्त	(६०) महामेघ
(३२) त्रिसप्तपराज	(६१) भवावस्तु
(३३) त्रिस्कन्धक	(६२) मारीची
(३४) दशधर्मसूत्र	(६३) मालासिंहनाद
(३५) दशभूमिकसूत्र	(६४) मेत्रेयोविमोक्ष
(३६) दिव्यावदान	(६५) रत्नकरण्डसूत्र
(३७) धर्मसंगीतिसूत्र	(६६) रत्नकूट
(३८) नारायणपरिपृच्छा	(६७) रत्नचूडसूत्र
(३९) नियतानियतावतारमुद्रासूत्र	(६८) रत्नमेघ
(४०) निर्वाण (?-सूत्र?)	(६९) रत्नराशिसूत्र
(४१) पितापुत्रसमागम	(७०) रत्नोत्पाधारणी
(४२) पुष्पकूटधारणी	(७१) राजाववादकसूत्र
(४३) प्रज्ञापारमिता—"महती", अष्टसाहस्रिका,	(७२) राष्ट्रपालपरिपृच्छा
(४४) प्रज्ञापान्तरायसूत्र	(७३) लङ्कावतारसूत्र
(४५) प्रज्ञान्तविनिश्चयप्रातिहार्यसूत्र	(७४) ललितवित्तर
(४६) प्रातिमोक्ष	(७५) लोकनाथव्याकरण
(४७) बृहत्सागरनागराजपरिपृच्छा	(७६) लोकोत्तरपरिवर्त
(४८) बोधिव्यवितार	(७७) वज्रच्छेदिका
(४९) बोधिसत्त्वपिटक	(७८) वज्रध्वजपरिणामना
(५०) बोधिसत्त्व प्रातिमोक्ष	(७९) वाचनोपासिकाविमोक्ष
(५१) बुद्धपरिपृच्छा	(८०) विद्याधरपिटक
(५२) भगवतो	(८१) विमलकीर्तिनिर्देश
(५३) भद्रकल्पिकसूत्र	(८२) वीरवत्परिपृच्छा
(५४) भद्रचरीत्रनिधानराज	(८३) शालिस्तम्बसूत्र
(५५) भिक्षुप्रकीर्णक	(८४) शूरङ्गमसूत्र
(५६) भैरव्यगुरुवैतुयप्रभसूत्र	(८५) अष्टावलाधानावतारमुद्रासूत्र
(५७) मञ्जुश्रीबुद्धक्षेत्रगुणव्यूहा- लंकारसूत्र	(८६) श्रावकविनय

है जिनमें अधिकांश महायान के हैं।^१ पर महायान-साहित्य की वास्तविक विपुलता चीनी और तिब्बती त्रिपिटकों तथा चीनी और तिब्बती यात्रियों एवं इतिहासकारों की कृतियों को देखने से ही विदित होती है।

(८७) श्रीमालासिंहनादसूत्र	(९३) सर्वधर्माप्रवृत्तिनिर्देश
(८८) सद्धर्मपुण्डरीक	(९४) सर्वव्यवहारमन्त्र
(८९) सद्धर्मस्तुत्युत्थान	(९५) सागरमतिपरिपृच्छा
(९०) सप्तमंयुनसंपुक्तसूत्र	(९६) सिंहपरिपृच्छा
(९१) समाधिराज (चन्द्रप्रदीप)	(९७) सुवर्णप्रभासोत्तमसूत्र
(९२) सर्वधर्मवैपुल्यसंग्रहसूत्र	(९८) हस्तिकल्पसूत्र

१२०—महाव्युत्पत्ति की सूची में त्रिपिटक, सूत्र, अभिधर्म, विनय आदि नाम होनयान के साहित्य का संकेत करते हैं। स्पष्टतः होनयानी ग्रन्थों को छोड़कर इस सूची में निम्नोक्त ग्रन्थराशि का परिचय दिया गया है— शतसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता, पंचविंशतिसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता, अष्ट-साहस्रिका, सप्तशतिका प्रज्ञापारमिता, पंचशतिका प्रज्ञापारमिता, त्रिशतिका प्रज्ञापारमिता, अवतंसक, बोधिसत्त्वपिटक, ललितविस्तर, समाधिराज, पिता-पुत्र समागम, लोकोत्तरपरिचर्तन, सद्धर्मपुण्डरीक, गगनगंज, रत्नमेघ, लंकावतार, सुवर्णप्रभात, विमलकीर्ति निर्देश, गंडव्यूह, धनव्यूह, आकाश-गर्भ, अक्षमितिनिर्देश, उपायकोशल्प, धर्मसंगोति, सुविक्रान्तविक्रामो, महाकरुणापुण्डरीक, रत्नकेतु, वज्रभूमिक, तत्वागतनहाकरुणानिर्देश, द्रुम-किन्नरराजपरिपृच्छा, सूर्यगर्भ, बुद्धभूमि, तत्वागतार्चित्यगुह्यानिर्देश, शूरंगनसमाधिनिर्देश, सागरनगराजपरिपृच्छा, अजातशत्रु-कौकृत्य-विनोदन, संचिनिमोचन, बुद्धसंगोति, राष्ट्रपाल-परिपृच्छा, सर्वधर्माप्रवृत्तिनिर्देश, रत्नचूडपरिपृच्छा, रत्नकूट, महायान-प्रस्ताव-अभावन, महायानोपदेश, आर्य ब्रह्मविशेष-चिन्तापरिपृच्छा, परमार्थ-संवृत्ति-सत्य-निर्देश, मंजुश्री-विहार, महापरिनिर्वाण, अव्यवर्त-चक्र, कर्म-विभंग, रत्नोल्का, गोचर-परिशुद्ध, प्रज्ञातविनिश्चय-प्रातिहर्ष्य-निर्देश, तत्वागतोत्पत्ति-संभव-निर्देश, भवसंकोति, परमार्थधर्म-विजय, मंजुश्री-बुद्धक्षेत्र-गमव्यूह, बोधिपक्ष-निर्देश, कर्मावरण-प्रतिप्रसवधि, त्रिस्कन्धक, सर्ववैदल्यसंग्रह, संधाटसूत्र, तत्वागत-ज्ञान-मुद्रा-समाधि, वज्रमेरु-शिखरकुटानारधारणी, अनवतप्त-नागराज-परिपृच्छा, सर्वबुद्धविषयावतारज्ञानालोकालंकार, व्यासपरिपृच्छा, मुखाहुपरिपृच्छा,

नन्जियों के द्वारा संगृहीत चीनी विषयक की सूची^{१११} में सूत्र-पिटक अथवा सूत्र-सायक के अभ्यन्तर ५४१ महायान-सूत्रों का उल्लेख है। ये सूत्र सात वर्गों में विभक्त हैं—(१) पद्म-बो अथवा प्रज्ञापारमिता, (२) पाञ्चो-चि, अथवा रत्नकूट, (३) तार्-चि, अथवा महासन्निपात, (४) ह्या-येन, अथवा अवतंसक, (५) न्ये-गन्, अथवा परिनिर्वाण, (६) बु-त्ता-गु-बाइ-जु-ई-चि, अथवा इन पाँच वर्गों के बाहर विविध अनूदित सूत्र, (७) तन्-ई-चि, अथवा अन्य सहाय अनूदित सूत्र। पहले वर्ग में एकाधिक प्रज्ञापारमिता सूत्र संगृहीत हैं, दूसरे में ४९ सूत्र हैं जिनमें बृहत् सुखावतीसूत्र भी सम्मिलित है, तीसरे में चन्द्रगर्भ, वीतिगर्भ, आकाशगर्भ आदि सूत्र संकलित हैं, चौथे में अवतंसक सूत्र के दो अनुवाद तथा उसके अनेक लघु-पूर्वक रूप से उपलब्ध होते हैं, पाँचवें में परिनिर्वाण सम्बन्धी अनेक सूत्र हैं, छठे में सद्धर्मपुष्करिक, सुवर्णप्रभात, ललितविस्तर, लङ्कावतार आदि सूत्र हैं, तथा सातवें में गुरुज्जम, महावैरोचन आदि सूत्रों का संग्रह है।

नन्जियों की सूची के विनयपिटक में उल्लिखित महायान ग्रंथों में सर्वाधिक महत्व-वाली एक 'ब्रह्मबालसूत्र' है जिसका दीर्घनिकाय के ब्रह्मजाल से कोई सम्बन्ध नहीं है। चीनी ब्रह्मबालसूत्र एक प्रकार से महायान का वित्तव है। 'नन्जियों की सूची' में 'अभिधर्मपिटक' के अन्तर्गत महायान-ग्रन्थों में नागार्जुन, असङ्ग आदि के विरचित शास्त्र संगृहीत हैं। कंबूर और तंबूर नाम के तिब्बती संग्रहों में^{११२} चीनी संग्रह से अनेक अंशों

सिंह-परिपृच्छा, महासाहसप्रमदन, उपपरिपृच्छा, अद्वाबलाघान, अंगुलि-मालोय, हस्तिकव्य, अक्षयमति-परिपृच्छा, महास्मृत्युपस्थान, शालिस्तम्भ, मैत्रो-व्याकरण, भेषज्य-गुरुवैद्यप्रभ, अर्थविनिश्चय, महाबलसूत्र, वीरदत्त-गृहपति-परिपृच्छा, रत्नकरंडक, विजुर्वाणराजपरिपृच्छा एवं ध्वजाप्रकेपूर।

इनमें ९ ग्रन्थ विशेष रूप से पुजनीय माने जाते हैं। ये सब "वैपुल्य सूत्र" कहे जाते हैं एवं इनके नाम इस प्रकार हैं—अष्ट-साहसिका, प्रज्ञापारमिता, सद्धर्मपुष्करिक, ललितविस्तर, लंकावतार, सुवर्णप्रभात मंडव्यूह, तथागतगृह्यक, समाधिराज एवं दशमूनीश्वर।

१२१—बी० नन्जियो, ए कंटेलांग ओब दि चाइनोइ ट्रेन्सलेशन ऑब दि बुध्तिस्ट विषिटक (ऑक्सफोर्ड, १८८३)।

१२२—कंबूर में ११०८ तथा तंबूर में ३४५८ ग्रन्थ संगृहीत हैं। इनके "जाइलो-ग्रेफ" (Xylograph) पहले तिब्बत में अनेकत्र, तथा पोकिय में तैयार होते थे। कंबूर तथा तंबूर के पोकिय संस्करण का सम्पूर्ण संग्रह पेरिस और ओटोमो विश्वविद्यालय, जापान, में उपलब्ध है। ओटोमो विश्वविद्यालय ने इस संस्करण को विशाल पुस्तक़राशि के रूप में मुद्रित कर दिया है।

में सादृश्य है। प्रज्ञापारमिता, रत्नकूट अवतंसक, परिनिर्वाण आदि दोनों में उपलब्ध है, किन्तु तिब्बती संग्रह में चीनी की अपेक्षा प्राचीन सूत्र कम है, तन्त्र तथा व्याख्या-साहित्य अधिक।

ऊपर के विवेचन से तथा चीनी अनुवादों की तिथियों से प्रतीत होता है कि महायानसूत्रों का रचनाकाल सामान्यतः पहली शताब्दी ईसा-पूर्व से चौथी शताब्दी तक मानना चाहिए।^{११} यद्यपि ये सूत्र कहे जाते हैं तथापि बीजों में पुराणों के निकट है। विस्तार से प्रतिपादन एवं एक ही बात को बारबार बहुरास इनकी विशेषता है। सब प्रकार की अतिशयोक्ति भी इन ग्रन्थों में प्रचुरमात्रा में उपलब्ध होती है। बहुधा दीर्घ समासों का प्रयोग भी प्राप्त होता है। पिछले हीनयान के पिटक का ज्ञान भी इनमें पुरस्कृत है। प्रायः हीनयानसम्मत माना धर्मों की अपारमाधिकता का खोतल ही इन ग्रन्थों का लक्ष्य है जिसके साथ शून्यता का प्रतिपादन एवं बुद्ध तथा बोधिसत्त्वों की अलौकिक महिमा का स्थापन अभेद्य रूप से जुड़े हुए हैं।

प्रज्ञापारमिता सूत्र

प्रज्ञापारमिता सूत्रों के अनेक छोटे-बड़े संस्करण प्राप्त होते हैं और ये महायान सूत्रों में कदाचित् सबसे प्राचीन है। इनमें शून्यता का अनेकधा प्रतिपादन किया गया है। बुद्ध एवं उनके किसी शिष्य विशेषतः सुभूति के परस्पर संवाद के आधार पर इन सूत्रों की रचना हुई है। इन सूत्रों की प्राचीनता का संकेत इससे उपलब्ध होता है कि तन्त्रियों के अनुसार १४८ ई० के लगभग ह्रीं-लोकरक्ष ने 'दशसाहसिका' प्रज्ञापारमिता का चीनी में अनुवाद कर दिया था।^{१२} तांगार्जुन के द्वारा प्रज्ञापारमिताशास्त्र की व्याख्या से भी इन सूत्रों की प्राचीनता सिद्ध होती है। नागार्जुन की व्याख्या पञ्च-विंशति० की बतायी गयी है, किन्तु कदाचित् अष्टसाहसिका की रही हो।^{१३} अष्ट-साहसिका प्रज्ञापारमिता में कहा गया है कि पारमिताजों का उपदेश करनेवाले ये सूत्रांत तचागत के निर्वाण के अनन्तर दक्षिण में तथा वहाँ से पूर्व की ओर प्रचारित होंगे

१२३-चीनी, अनुवादों पर ३०-—तन्त्रियो, पूर्व०; बागची, ल कानों बुद्धिकप्रोसीन, जि० (पेरिस, १९२७, १९३८), चिन्दरनित्त, पूर्व०, बहुत्र।

१२४-अष्टसाहसिका, ३०-—इत, महायान, पृ० २२३-२५; तु०-—एडवर्ड कौन्ड, दि प्रज्ञापारमिता लिदरेचर (१९६०), पृ० २६, ५०-५१।

१२५-लामोत, लजेते, भूमिका; दत्त, वहाँ।

एवं पूर्व से उत्तर की ओर उनका प्रचार होगा।^{१११} तारानाथ के अनुसार प्रज्ञापारमिता का महापथ के अनन्तर उड़ीसा (ओडिबिष) में आविर्भाव हुआ।^{११२} पूर्वशैलीयों की प्राकृत प्रज्ञा का ऊपर उल्लेख किया जा चुका है।^{११३} स्वार्चंग ने बारह विभिन्न प्रज्ञापारमिताओं का अनुवाद किया था जिसमें शतसाहस्रिका से लेकर सार्धशतिका तक संगृहीत है। ऊपर कहा जा चुका है कि चीनी विपिटक के पहले वर्ग में विभिन्न प्रज्ञापारमिताएँ सन्निविष्ट हैं। कंबूर में भी शतसाहस्रिका, पंचविंशति साहस्रिका, अष्टादशसाहस्रिका, दशसाहस्रिका, अष्टसाहस्रिका, अष्टशतिका, सप्तशतिका, पंचशतिका, वज्रच्छेदिका, अल्पाक्षरा एवं एकाक्षरी प्रज्ञापारमिता का संग्रह है। संस्कृत में शतसाहस्रिका, पंचविंशति, अष्टसाहस्रिका, सार्धद्विसाहस्रिका, सप्तशतिका, वज्रच्छेदिका, अल्पाक्षरा, एवं प्रज्ञापारमिताहृदय-सूत्र उपलब्ध होते हैं।^{११४} यह प्रायः स्वीकृत किया जाता है कि इन सब में अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता प्राचीनतम है। तारानाथ के अनुसार इसका पहले भंजुयी ने प्रचार किया।^{११५} इसी के विस्तार एवं संक्षेप के द्वारा विपुलतर एवं अल्पतर प्रज्ञापारमितानुओं की उत्पत्ति माननी चाहिए।^{११६} सम्मोगकाय एवं भूमियों

१२६-अष्टसाहस्रिका, पु० २२५—"इमे खलु पुनः शारिपुत्र षट्पारमिताप्रति-संयुक्ताः सूत्रान्तास्तथागतस्यात्ययेन दक्षिणापथे प्रचरिष्यन्ति दक्षिणापथात् पुनरेव वर्तन्यां प्रचरिष्यन्ति वर्तन्याः पुनरुत्तरापथे प्रचरिष्यन्ति—"^१ इसके विपरीत नागार्जुन के महाप्रज्ञापारमिताशास्त्र के अनुसार बुद्ध ने प्रज्ञापारमिता का पूर्व में अर्थात् मगध में उपदेश किया, उनके निर्वाण के अनन्तर प्रज्ञा० ने दक्षिणापथ का अवलम्बन किया, वहाँ से उसकी पश्चिम यात्रा सम्पन्न हुई, तथा अन्ततः बुद्धाव्य को पञ्चशती होने पर प्रज्ञा० उत्तरापथ पहुँची—इ०—लामात् लत्रेते, जि० १, पु० २४-२५।

१२७-तारानाथ, पु० ५८ सौत्रान्तिकों के अनुसार षट् अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता थी (वहों)।

१२८-इ०—कौन्ध, पूर्व, पु० ९।

१२९-प्रज्ञापारमिता सम्बन्धी साहित्य का 'विस्तृत निर्देश—कौन्ध, पूर्व० पु० ३७-११७।

१३०-तारानाथ, वहाँ।

१३१-अन्य मत (क) मूल प्रज्ञापारमिता के संक्षेप के द्वारा अल्पतर प्रज्ञाओं की कमिक उत्पत्ति, यथा नेपाली परम्परा जो मूल प्रज्ञापारमिता को सवा लाख

के विषय में भीन भी अष्टसाहस्रिका को सत० और पंचविंशति० से प्राचीन सिद्ध करता है।^{१११}

अष्टसाहस्रिका में ३२ परिवर्त अथवा विधत्त हैं। गृध्रकूट पर्वत पर बिहार करते हुए भगवान् बुद्ध के अनुभाव से स्वविर सुभूति की महाप्रज्ञापारमिता का प्रतिभान हुआ और उन्होंने शारिपुत्र को एक अद्भुत सर्वसंहारी मायावाद एवं अद्वयवाद का उपदेश किया जिसमें समस्त सूत्र का सार संगृहीत है। परमार्थतः सभी कुछ शून्य है। 'प्रज्ञापारमिता' एवं 'बोधिसत्त्व' इन शब्दों का भी कोई वास्तविक अर्थ नहीं है। भावना करने वाला चित्त स्वयं अचित्त एवं भास्वर है। निर्विकारता एवं निर्विकल्पता ही अचिन्ता है।^{११२} कोई भी 'धर्म'—प्रज्ञापारमिता तक—स्वभाव-संपुक्त नहीं है। स्वभाव भी निःस्वभाव है। अविद्यमान धर्मों की विद्यमानता प्रतीति ही अविद्या है। न महायान और न बुद्ध वास्तविक है। सब धर्मों का अनुपाद और अद्वैत ही सत्य है। अतएव सभी धर्मों में अनिश्चय ही प्रज्ञापारमिता का धर्म है।

शतसाहस्रिका में ७२ परिवर्त हैं। इसका भी गृध्रकूट में तपोवन की सभा से प्रारम्भ होता है। किन्तु अष्टसाहस्रिका की अपेक्षा इसमें अतिशयोक्ति और वर्णाद्वयता अत्यधिक है। अधिकांश में अष्टसाहस्रिका का विस्तार होते हुए भी इसमें कुछ नवीन विकास द्रष्टव्य है। पंचविंशतिसाहस्रिका अपने मूल रूप में लुप्त हो चुकी है, किन्तु मैत्रेयनाथ ने इसका सार 'अभिसत्तमयालंकार' में संगृहीत किया था एवं पीछे 'अभिसत्तमा-लंकार' के अनुसार संशोधित एक संस्करण पंचविंशति० का प्रस्तुत हुआ था।^{११३} यह 'संशोधित' संस्करण मूल रूप में उपलब्ध है। अष्टावशसाहस्रिका एवं दश० भी मूल रूप में लुप्त है। ब्रह्मच्छेदिका उपलब्ध है और स्वल्पाकार है। इसमें कहा गया है—
'योऽसौ तथागतो न धर्मोऽभिसम्बुद्धो देशितः अग्राह्यः सोऽनभिलाष्यः न स धर्मो नाधर्मः'^{११४}।

श्लोकों का बताती है (इ०—चिन्दरनिस्त, जि० २, पृ० ३१४) (अ)
अथवा संक्षेप मूल प्रज्ञापारमिता के समुपबृंहण से विपुलतर प्रज्ञाओं का आविर्भाव तथा सुचि, सप्तशतिका, भूमिका। तु०—मत्सुमोटो, दो प्रज्ञा-
पारमिता लितेरातूर, कौन्ध, पूर्व०, पृ० १७-१८, दत्त, महायान, ३२८-३२।

१३२-समुचित विवेचन इ०—दत्त०, पूर्व० पृ०, ३२५-८।

१३३-अष्ट०, पृ० ४-६; तु०—शत०, पृ० ४९५।

१३४-हरिभद्र अथवा सिंहभद्र के द्वारा धर्मपाल के समय में—इ०—तारावध, पृ० २१९; तु०—बुद्धो, जि० २, पृ० १५६-६०।

१३५-गिलगित मंत्रस्क्रिप्स, जि० ४, पृ० १४६।

अवतंसकसूत्र के नाम से चीनी त्रिपिटक और 'कंजूर' में विपुलाकार सूत्र उपलब्ध होते हैं। चीनी त्रिपिटक में अवतंसकसूत्र तीन शाखाओं में मिलता है जो कि क्रमशः ८०,६० और ४० चीनी शब्दों में सम्पन्न है। पहली दो शाखाओं के संस्कृत मूल अप्राप्य हैं। तीसरी को 'गण्डव्यूह-महापानसूत्र' का अनुवाद बताया गया है। बुद्धों के अनुसार अवतंसक में मूलतः १००,००० अध्याय थे जिनमें से केवल ४० शेष रहे^{१११}। गण्डव्यूहमहापानसूत्र में सुधन नाम के कुमार का बोधिसत्त्व मंजूश्री की प्रेरणासे सम्बोधि की लोज में परिभ्रमण वर्णित किया गया है^{११२}। अन्त में समन्तभद्र अथवा अभिताम बुद्ध की कृपा से उसकी सम्पत्ति होती है।

यह स्मरणीय है कि इन सूत्रों के आधार पर ही चीन में 'अवतंसक' एवं जापान में 'केनान' सम्प्रदाय प्रवृत्त हुए जिनमें मंजूश्री का विशेष महत्त्व है। तथागत की सागरमुद्रा से अवतंसक-सिद्धान्त का जन्म माना जाता है। अनुश्रुत्या इस सिद्धान्त का उपदेश भगवान् बुद्ध ने सम्बोधि के समन्तर ही दिया था, किन्तु उस समय लोग उसे समझ नहीं पाये। धर्मकाय, धर्मतथता अथवा बुद्धस्वभाव को ही परमार्थ माना गया है। सब धर्मों में व्यावहारिक मानात्व, किन्तु सम्भवे होते हुए भी पारमाधिक समता है। इस सिद्धान्त को बोधोच्चार का एक विकास मानना चाहिए।

दशभूमिक-सूत्र अथवा दशभूमीश्वर-सूत्र भी कभी-कभी अवतंसक का अंग माना जाता है। इसमें बोधिसत्त्व वज्रगर्भ के द्वारा बुद्धत्वप्राप्ति की भूमियों अथवा अवस्थाओं का उपदेश किया गया है। यह स्मरणीय है कि महावस्तु एवं वातसाहसिका में भी भूमि-विवरण मिलता है, किन्तु यहाँ अधिक विकसित और परिष्कृत है। इस सूत्र का प्राचीनतम चीनी अनुवाद धर्मरक्ष के द्वारा २९७ ई० में हुआ था।

चीनी और तिब्बती त्रिपिटकों में 'रत्नकूट' नाम से ४९ सूत्रों का संग्रह उपलब्ध होता है। तारानाथ के अनुसार 'रत्नकूट-धर्म-पर्याय' का कनिष्क के पुत्र के समय में आदिर्भावे हुआ एवं उसमें १००० काण्ड थे^{११३}। अलग तवा दान्तिदेव के द्वारा 'रत्नकूट'

१३६-बुद्धोन, जि० २, पृ० १६९।

१३७-सुबुकि और इज्मि (सं०), गण्डव्यूहसूत्र (नवीन संशोधित संस्करण), उदा०

प्रारम्भिक भाषाएं, ६-७; तु०—विद्यारवदान—सुधन कुमारवदान।

१३८-तारानाथ, पृ० ६३।

के उद्धरण प्राप्त होते हैं^{१११}। बुद्धों के अनुसार 'रत्नकूट' के मूलतः १००, ००० अवसाध थे जिनमें से केवल ४९ शेष हैं^{११२}। (बृहत्) सुखावतीव्यूह, अलोम्य-व्यूह, मंजुश्री-बुद्ध-शेखर-गुण-व्यूह। बोधिसत्त्व-पिटक, पिता-पुत्र-समापन, काश्यप-परिवर्त, तथा "राष्ट्रपाल-परिपूच्छा, उग्रपरिपूच्छा, अक्षयमतिपरिपूच्छा" आदि अनेक 'पूच्छाएँ' 'रत्नकूट' में संगृहीत हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि मूलतः रत्नकूट नाम का एक धर्म-पर्याय-विशेष था, कालान्तर में बहो नाम एक सूत्र-संग्रह पर सञ्चाल कर दिया गया। कदाचित् काश्यपपरिवर्त ही मूल रत्नकूट था^{११३}। चीनी में एक अल्पाकार रत्नकूट-सूत्र भी है जिसमें रत्नकूटसमाधि का विवरण है।

संस्कृत में सुखावती-व्यूह के नाम से दो ग्रन्थ उपलब्ध होते हैं, एक बृहत् और एक संक्षिप्त^{११४}। दोनों में अमिताभ बुद्ध का गृणगान है, किन्तु बृहत्-सुखावती में कर्म का महत्त्व अशुभ है जब कि संक्षिप्त सुखावती में मृत्यु के समय अमित का नाम-चिन्तन-नाम बुद्ध-शेखर में उपपत्ति के लिए पर्याप्त समझा गया है^{११५}। बृहत्-सुखावती का प्राचीनतम चीनी अनुवाद ई० १४७-८६ के बीच सम्पन्न हुआ था। संक्षिप्त-सुखावती का प्राचीनतम अनुवाद कुमारजीव ने ४०२ ई० में किया था। ऐसा प्रतीत होता है कि सुखावती-व्यूह को 'अमितायुसमुत्र' अथवा 'अमितायुर्व्यूह-सूत्र' भी कहा जाता था। ये सूत्र जापान के 'जोडो' अथवा चीनी 'चि' एवं 'शिन' सम्प्रदाय के प्रधान ग्रन्थ हैं। इस सम्प्रदाय के विश्वास के अनुसार तत्काल ने सुखावती व्यूह का लोक में प्रकाश अपने परिनिर्वाण के कुछ ही पहले किया था। काश्यप-परिवर्त अंशतः अंगुत्तर-निकाय की याद दिलाता है। अन्वय बोधिसत्त्वों के गुणों का निरूपण है तथा सुन्यता की नाना उपमाओं से समझाया गया है। उग्रपरिपूच्छा का १८१ ई० में चीनी अनुवाद हो गया था। राष्ट्रपालपरिपूच्छा का अनुवाद ई० ५८९ तथा ई० ६१२ के बीच हुआ।

१३९-सुत्रालंकार, पृ० १६५, शिखा, पृ० ५२, ५४ इत्यादि।

१४०-बुद्धों, वहाँ।

१४१-फोन-स्टेल होल्स्टाइन के द्वारा मूल किन्तु अशुद्ध रूप में संपादित, शंभाई, १९२६।

१४२-डोनों मैक्समूलर द्वारा सम्पादित (एनेकडोटा आल्सोनियन्सिया, अर्पन सोरिज, जि० १, भा० २, १८८३)। *

१४३-सुखावतीव्यूह, पृ० १४-२१। *

इसमें अनेक जातक-कथाओं के उल्लेख के अतिरिक्त तत्कालीन धार्मिक ह्रास का सजीव चित्रण किया गया है।

सुखावती-व्यूह और अमिताभध्यान-सूत्र में^{१४४} कुछ बौद्ध अमिताभ के साथ बोधि-सत्त्व अवलोकितेश्वर का गुण-कीर्तन किया गया है। अनुवाद-भाष्य-रहित अक्षोभ्य-व्यूह में अक्षोभ्य बुद्ध के शेष का विवरण है। कारणव्यूह में^{१४५} अवलोकितेश्वर की महिमा का विस्तार है। कारणव्यूह अथवा अवलोकितेश्वर-गुण-कारणव्यूह का एक प्राचीनतर गद्यमय रूप है तथा दूसरा अपेक्षाकृत उत्तरकालीन पद्यमय रूप है। पद्यात्मक कारणव्यूह में एक प्रकार का ईश्वरवाद वर्णित है क्योंकि उसमें 'आदिवुद्ध' को ही ध्यान के द्वारा जगत्स्रष्टा कहा गया है^{१४६}। आदिवुद्ध से ही अवलोकितेश्वर का आविर्भाव हुआ तथा अवलोकितेश्वर की देह से देवताओं का। सद्यात्मक कारणव्यूह में आदिवुद्ध का उल्लेख नहीं है। यहाँ अवलोकितेश्वर की कल्पना का प्रभूत विस्तार है। उनकी कृपा से अबोधि नरक का दिव्य रूपान्तर हो जाता है तथा प्रेम भूय-व्यास से मुक्त हो जाते हैं। अवलोकितेश्वर पाञ्चरी विद्या-^{१४७} मणिपद्मे हु—को धारण करते हैं।

करुणापुण्डरीक नाम का^{१४८} सूत्र भी यहाँ उल्लेख्य है जिसमें पश्चोत्तर बुद्ध के पद्म-नामक लोक का वर्णन है। अवलोकितेश्वर की महिमा क्षुरंगमसूत्र (नंजियो, संख्या ३९९) में भी देखी जा सकती है। योगाचार की दृष्टि से यह बहुत महत्त्वपूर्ण है। इसका निदान अंशतः शार्दूलकर्णविदान के सदृश है। प्रथम अध्याय में मुकुटाती वंग के प्रश्नोत्तर के द्वारा प्रभास्वर और विमल चित्त की पारमाधिकता का प्रतिपादन है। वहीं तथागतगर्भ अथवा बालयविज्ञान है जिससे परिकल्पित आवरण के द्वारा संसार की प्रवृत्ति होती है। कहा जाता है कि सुवर्णप्रभाससूत्र^{१४९} का चीन में काश्यप मार्तण्ड ने मिम-ति (ई० ५८५-७५) के शासन-काल में व्याख्यान किया था। चर्मरक्ष ने इसका चीनी अनुवाद ४१२-२६ ई० में प्रस्तुत किया जो संस्कृत मूल के सदृश है। ई० ७०३ में इ-चिंग ने भारत में आनीत मूल का ३१ परिवर्तों में अनुवाद किया जब कि चर्मरक्ष के अनुवाद में १८ परिवर्त हैं। इस सूत्र के खोतनी और उद्गुर अनुवादों का पता

१४४-३०—एस० बी० ई० जि० ४९, भाग २।

१४५-सं० सत्यव्रत सामधर्मी, कलकत्ता, १८७३।

१४६-तु०—मुचालेकार, ९, ७७।

१४७-प्रकाशित, कलकत्ता, १८९८।

१४८-सं० इनुमि, कियोटो, १९३१।

चलता है। सद्धर्मपुण्डरीक तथा प्रज्ञापारमिता का सुवर्णप्रभास के वर्तमान रूप पर प्रभाव स्पष्ट है। निदानपरिवर्त को छोड़ कर पहले छः परिवर्त ही कदाचित् मौलिक हैं। सर्पपमान भी बुद्ध धातु असम्भव कही गयी है क्योंकि तथागत की धर्मकाय अमर है और लोक में केवल उनकी निर्मितकाय का परिनिर्वाण देखा जाता है^{११९}।

योगाचार के लिए लंकावतारसूत्र अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। गुप्तों के उल्लेख के कारण अपने वर्तमान रूप में यह सूत्र चतुर्थ शताब्दी के पूर्व का नहीं हो सकता। ४४३ ई० में इसका पहला चीनी अनुवाद हुआ था जिसमें प्रथम, नवम और दशम परिवर्त उपलब्ध नहीं होते। नवम धारणीपरिवर्त है, दशम सप्ताधिक, जिसमें ८०० से अधिक श्लोक हैं। स्पष्ट ही ये अंश मूल सूत्र के अभ्यन्तर नहीं थे। सूत्र का दार्शनिक कलेसर दूसरे से सातवें परिवर्त तक विशेष रूप से विस्तृत है। पाँचवाँ और सातवाँ परिवर्त अल्पाकार हैं, चौथे में बोधिसत्त्वभूमियों की चर्चा है। फलतः दूसरा, तीसरा और छठा परिवर्त ही ग्रन्थ के मुख्य भाग हैं। इस मुख्यांश को असंग और वसुवन्धु के पूर्व का मानना चाहिए। इस प्रकार लंकावतार की रचना को दूसरी से पाँचवाँ शताब्दियों के अन्तराल में रखना चाहिए। यह उल्लेख्य है कि इस सूत्र में तथागतगम के सिद्धान्त को भी एक प्रकार का उपायकौशल ही कहा है। तब कुछ प्रतिभासात्मक अथवा विकल्पात्मक भ्रान्तिमात्र है, केवल निराभास एवं निर्विकल्प चित्त ही सत्य है, यही लंकावतार का मुख्य प्रतिपाद्य है।

समाधिराज अथवा चन्द्रप्रदीपसूत्र का आशय सद्गुण है। इसमें सर्वधर्मसमता का सर्वप्रथम अनुवाद कदाचित् अन-शिकाओ ने ई० १४८ में किया था। इसमें तीन संगीतियों का उल्लेख भी मिलता है।

महायानसूत्रों में एक ओर शून्यता के प्रतिपादन के द्वारा विमूढ़ निर्विकल्पज्ञान का उपदेश किया गया है; दूसरी ओर, बुद्ध की महिमा और करुणा के प्रतिपादन के द्वारा भक्ति उपदिष्ट है। दूसरी कोटि में सुखावतीव्यूह कारणव्यूह आदि सूत्र अन्तर्गत हैं। इनमें सर्वाधिक महत्त्व सद्धर्मपुण्डरीकसूत्र का है। इसमें गद्य और गाथाएँ मिले-जुले रूप में उपलब्ध हैं। प्रायः गाथाओं की भाषा प्राचीनतर प्रतीत होती है और सम्भवतः पद्मानुसुत अथवा पद्मज्जनुक्त के समान मूल सद्धर्मपुण्डरीक गाथामय रहा हो जिसमें व्याख्या के रूप में गद्य का समावेश और वृद्धि कल्पनीय है। २१ वें से २६ वें परिवर्त तक अपेक्षकृत परवर्ती भाग प्रतीत होता है जिसमें गाथाएँ बहुत कम मिलती हैं।

सागार्जुन ने इस सूत्र का उल्लेख किया है तथा २२३ ई० में इसका चीनी अनुवाद हुआ था। इसका रचनाकाल सम्भवतः इसी सन् के आरम्भ के निकट मानना चाहिए। पाण्डुलिपियों और चीनी अनुवादों को देखने से सूझता है कि कदाचित् इस सूत्र की दो शाखाएँ थीं जिनमें एक अपेक्षाकृत स्वल्पाकार थी।

निदानपरिवर्त में सङ्गमै० की वैपुल्यसूत्रराज कहा गया है। 'उपायकोशल' में कहा है कि आपाततः तीन यान हैं जबकि अन्ततः एक बुद्धयान ही मानना चाहिए। श्रावक और प्रत्येक बुद्ध तयागत का आशय ठीक समझने के अधिकारी नहीं हैं, अतएव उनके लिए निर्वाण का मार्ग प्रदर्शित किया गया। अनेक परिवर्तों में इसका विस्तार एवं उदाहरण दिये गये हैं। मार्गभेद वास्तविक नहीं, उपायमात्र है, हीनयान का लक्ष्य है एक विश्राममात्र।

बुद्ध और बोधिसत्त्व का रूपान्तर

बुद्ध की विभूति—त्रिकायवाद का वास्तविक मूल

भगवान् बुद्ध के समसामयिक उन्हें मरणधर्मा मनुष्य ही मानते थे। उनके शिष्य उन्हें सिद्ध, बुद्ध, महापुरुष समझते हुए भी उनके जन्म, शैशव, दार-परिग्रह, सन्तानोत्पत्ति, रोग, जरा एवं मरण को अन्य मनुष्यों के सदृश और वास्तविक मानते थे। जन्म से मरण तक ये सब धर्म भौतिक देह के नियत अनुबन्धी हैं। भौतिक देह कर्म-जन्म है, कर्ममय है—यह उपनिषदों में, प्राचीन बौद्धों में तथा अन्य परित्याजकों में अभ्युपगत था। शाक्यमुनि के अन्तिम जन्म के पहले अनादि संसार-प्रवाह में उनके असंख्य पूर्व-जन्म स्वीकार करने होंगे। इन पूर्वजन्मों के कर्म ने ही उन्हें अन्तिम जन्म की साधना के योग्य देह प्रदान की जो महापुरुषों के लक्षणों से समन्वित थी। सम्बोधि में अशेष कर्मबीजों के दम्य हो जाने से 'परिनिर्वाण' के साथ ही देह से उनकी अत्यन्त-निवृत्ति सम्पन्न हो गयी।

तथागत के मूल शिष्यों में एवं स्वधिरवादियों में यही धारणा प्रचलित रही है। किन्तु इसमें अनेक कारणों से सन्देह का उत्पन्न होना स्वाभाविक था। संसारवादियों में प्रायः भौतिक देह के अतिरिक्त एक अभौतिक जीव अथवा आत्मा स्वीकार किया जाता था। इस जीव अथवा आत्मा के ही देह से संयोग अथवा वियोग होने पर जन्म, मृत्यु अथवा मोक्ष निष्पन्न होते हैं। बुद्ध-वचन में आत्म-सत्ता मौन-कबलित है। अतः देह का प्रतियोगी तत्त्व चित्त ही माना जाता था। ऐसी स्थिति में वह प्रश्न उठता स्वाभाविक था कि निर्वाण में देह और चित्त-सन्तति का अत्यन्त निरोध होने पर क्या शेष रहता है? कुछ शेष रहता है, यह निश्चित है क्योंकि तथागत ने उच्छेदवाद का स्पष्ट निषेध किया था। परिनिर्वाण के अनन्तर यदि तथागत की सत्ता अवर्णनीय है तो परमार्थतः जीवन-काल में भी वैसी ही मानना युक्त होगा। देहात्मक उत्पाधि से निर्दिष्ट सत्ता प्रज्ञप्तिमात्र, संवृतिमात्र है। तथागत की प्रातिभासिक सत्ता लोकवत् काय-चित्त-प्रतिमयुक्त है, उनकी पारमाधिक सत्ता अवर्णनीय है। पहले यह कहा जा चुका है कि इस पारमाधिक सत्ता के स्वरूप का मूल बुद्धवाणी में कुछ-कुछ बैसा ही संकेत है जैसा

उपनिषदों के अद्वैतपरक वचनों में आत्मा अथवा ब्रह्म का । सम्बोधि अथवा निर्वाण में द्वैताश्रित तत्के अथवा वाणी अवगाहन नहीं करती । इसी कारण सम्बुद्ध को 'ब्रह्मभूत' 'धर्मभूत', तथा 'धर्मकाय' कहा गया है । सम्बोधि में 'धर्म' की ही अधिगति होती है । 'धर्म' ही बुद्ध का वास्तविक स्वरूप, वास्तविक बुद्ध है । प्रकारान्तर से इसे द्वैतातीत चित्त अथवा विज्ञान कहा जा सकता है—'अप्रतिष्ठित', 'विसंस्कारगत', 'अनन्त', 'सर्वतः-प्रभ' । इसे सम्बोधि अथवा प्रज्ञा से भिन्न नहीं किया जा सकता । बुद्ध के सम्बोधिसार पारमार्थिक स्वरूप को दृष्टि में रखते हुए उन्हें मनुष्य अथवा देवता, मार अथवा ब्रह्मा सबसे विलक्षण मानना चाहिए । ये सब त्रिलोको के अन्तःपलित हैं, बुद्ध तदुत्तीर्ण । यही धारणा महायान में बुद्ध की 'स्वामाविक-काय' अथवा 'धर्म-काय' का प्राचीन आधार है । वेदान्त के निर्विशेष सद्रूप निर्गुण ब्रह्म अथवा निर्विशेष चिद्रूप आत्म-तत्त्व से इसका दृष्टिभेद एवं साधन-भेद के कारण प्रतिपत्तिभेद होते हुए भी पारमार्थिक अभेद है ।

प्राचीन काल से ही योगियों में यह परम्परा प्रचलित रही है कि योगाभ्यास से नाना सिद्धियों का लाभ होता है जिनमें भौतिक देह का रूपान्तर एक विशेष स्थान रखता है । श्वेताश्वतरोपनिषद् में कहा गया है 'न तस्य रोगो न जरा न मृत्युः—प्राप्तस्य योगाग्निमयं शरीरम् ।' इस प्रकार की 'योगाग्निमय' अथवा 'सिद्ध' देह को साधारण पार्थिव देह कैसे माना जाय ? जो योगी यथेष्ट रूप धारण कर सकता है, यथेष्ट जन्म-ग्रहण कर सकता है, जरा-मरण का वर्जन कर सकता है, यहाँ तक कि देहान्तर का यथेष्ट निर्माण कर सकता है, उसकी अपनी अजर, अमर, इच्छानुरूप देह को ऐश्वर्य-सम्पत्ति अथवा शक्तिमात्र के अतिरिक्त और क्या कहा जा सकता है ? यही ऐश्वर्य-विग्रह महायान में सम्भोग-काय के नाम से प्रसिद्ध हुआ । इस रूप में बुद्ध ईश्वर-तुल्य प्रतीत होते हैं ।

साधकों और सिद्धों के जीवनचरित के पर्यालोचन से यह निस्सन्देह प्रतीत होता है कि उनमें वैराग्य, शान्ति, अथवा बुद्धि समान रूप से होते हुए भी ज्ञान और ऐश्वर्य में भेद बना रहता है । इस कारण जहाँ अर्हत् और बुद्ध का भेद करना स्वामाविक था, वहीं यह प्रश्न भी अनिवार्य था कि क्या बुद्ध-सदृश ऐश्वर्यशाली महापुरुष को कभी भी वस्तुतः अज्ञानी अथवा असमर्थ माना जा सकता है ? क्या यह मानना ठीक नहीं होगा कि उनका लोक-जीवन केवल अनुग्रह के लिए प्रकाशित एक प्रकार की लीलाभाव

है ? यदि कोई मनुष्य साधना के द्वारा ईश्वरत्व प्राप्त करता देखा जाता है तथा अनेक अन्य मनुष्य आपाततः उसी साधना से समान फल नहीं प्राप्त करते, तो यह मानना उचित होगा कि वह मनुष्य वस्तुतः 'ईश्वर' का ही 'अवतार' है। 'ईश्वर' ही अपनी 'माया' अथवा अचिन्त्य-शक्ति से लोक में अवतीर्ण होते हैं। तथा लोकसंग्रह के लिए 'कर्म' करते हैं। लौकिक बुद्ध को भी ऐश्वर्यशाली अलौकिक बुद्ध का 'अवतार' अथवा 'निर्माण' मानना चाहिए। बौद्धों के निर्माण-काय को ही योगदर्शन में निर्माण-चित्त कहा गया है। बाहर से कायवत् प्रतीत होते हुए भी यह वस्तुतः चित्त ही है। कर्मजन्य न होने के कारण शूद्र और अश्रान्त उपदेश का माध्यम यही हो सकता है। कपिल ने इसी के सहारे पञ्चमिक्षा को उपदेश किया था। एक प्राचीन बौद्ध ग्रन्थ में भी 'मनोमय काय' के द्वारा साक्षात् उपदेश का उल्लेख है।

इस प्रकार यह देखा जा सकता है कि तथ्यागत का अद्वय-ज्ञान और अलौकिक योग-बल ही महायान के 'त्रिकाय'—धर्मकाय, सम्भोगकाय, तथा निर्माणकाय—का वास्तविक मूल हैं। इन तीन कायों की तुलना क्रमशः 'ब्रह्म', 'ईश्वर' तथा 'अवतार' से की जा सकती है।

रूपकाय और धर्मकाय—हीनयानी सम्प्रदायों में तथा प्रारम्भिक महायान-सूत्रों में केवल दो कायों की ही चर्चा है—रूपकाय तथा धर्मकाय। अलग-अलग सन्दर्भों में इन दोनों शब्दों का भी नाना विभिन्न अर्थों में प्रयोग किया गया है। पौछे, विशेषतः विज्ञानवादी ग्रन्थों में, त्रिकायवाद का स्पष्ट और उपर्युक्त शब्दों में विवरण उपलब्ध होता है।

अपने दर्शनार्थी वक्कलि से तथ्यागत की उक्ति—'अलं वक्कलि कि ते पुत्तिकायेन दिट्ठेन । यो खो वक्कलि धम्मं पस्सति सो मं पस्सति । यो मं पस्सति सो धम्मं पस्सति ।'—में उनकी भौतिक देह को 'पुत्तिकाय' कहा गया है तथा धर्म को ही उनकी वास्तविक देह बताया गया है। यहाँ धर्म से तात्पर्य सम्भवतः देशना अथवा शासन से है। अन्यत्र धर्म-शासन को ही बुद्धस्थानीय मानकर उनके अनन्तर शास्तृपद पर प्रतिष्ठित किया गया है। परवर्ती स्वविरवादी आचार्यों ने बुद्ध की रूप-काय एवं धर्मकाय के भेद का उल्लेख

२—योगसूत्र, ४.४; ड०—म० म० गोपीनाथ कविराज, निर्माणकाय, सरस्वती भवन स्टडीस, जि० १ ।

३—संपुत्त (ना०) जि० २, पृ० ३४१ ।

किया है।^४ रूप-काय भौतिक देह है, महापुरुष-लक्षण, अव्यञ्जमानुष्यञ्जन-प्रतिमण्डित। धर्म-काय उनका उपदिष्ट धर्म है अथवा उनकी विशुद्ध पुण्य-गुण-राशि है जिसमें शील, समाधि, प्रज्ञा, विमुक्ति, एवं विमुक्तिज्ञानदर्शन धाम के पाँच स्कन्ध संगृहीत हैं। यह विचारणीय है कि यहाँ धर्म-काय का दो भिन्न प्रकार से निरूपण किया गया है। अदृष्टशालिनों में 'निर्मित' बूढ़ों का उल्लेख है तथा अभियमों का परामर्श करते हुए बूढ़ को देह से छः वर्षों की रश्मियों के निर्गमन का भी उल्लेख है।^५ ये दोनों बातें सम्भवतः महायान-सूत्रों का प्रभाव चोखित करती हैं।

सर्वास्तिवाद में बूढ़—सर्वास्तिवादियों के आगमों में देशित-धर्म-राशि के रूप में बूढ़ की धर्म-काय का विवरण मिलता है। दिव्यवदान में भी रूप-काय और धर्म-काय का भेद उल्लिखित है। श्रौण कौटिकर्ण की उक्ति है—'दृष्टो मयोपाध्यायानुभावेन स भगवान् धर्मकायेन, तोतू रूपकायेन'।^६ स्वविर उपपुक्त की भी ऐसी ही उक्ति दी गयी है—'यदहं कर्षसतपरिनिर्बुते भगवति प्रप्रजितः, तद्धर्मकायो मया तस्य दृष्टः। चैलोक्यनायस्य काञ्चनादिनिमस्तस्य न दृष्टो रूपकायो मे'।^७ रूप-काय अनित्य है, किन्तु मूर्तवी देव-प्रतिमा के समान उसकी आकृति भी पूजनीय है। यह दृष्टिकोण ऊपर उल्लिखित 'किं ते पुत्तिकायेन चिट्ठेन' से बहुत भिन्न है। पहले केवल धर्मकाय अथवा धर्म-शासन पर आप्रहृ था, यहाँ रूप-काय अनित्य होते हुए भी दर्शनीय तथा अर्चनीय मानी गयी है। यह दृष्टि-भेद एवं भक्ति का उदय ही बूढ़प्रतिमा के आदिर्भाव का प्रधान कारण था।

अभिधर्मकोश में बूढ़-सम्बन्धी सर्वास्तिवादी विचारों का चरमोत्कर्ष उपलब्ध होता है। कोश के प्रारम्भ में ही कहा गया है कि केवल बूढ़ ही संवेत हैं। प्रत्येक बूढ़ और श्रावक विलग्न-सम्भोह से मुक्त होते हुए भी अनिलग्न-सम्भोह से अत्यन्त-विनिर्गल नहीं होते। वे आधेणिक आदि बूढ़-धर्मों को नहीं जानते, देशतः और कालतः अति-विप्रकृष्ट जनों का ज्ञान नहीं रखते, तथा रूपादि धर्मों के भी अत्यन्त-प्रभेदों के ज्ञान से रहित हैं। इसके समर्थन में यशोमित्र एक सूत्र से उद्धृत करते हैं—'जानीये एवं शान्तिपुत्र सयागतस्य शीलस्कन्धं समाधिस्कन्धं प्रज्ञास्कन्धं विमुक्तिस्कन्धं विमुक्तिज्ञानदर्शन-

४-३०—विमुद्धिमग्गो, तद्धम्मसंगहो; सु०—वत्त, महायान, पृ० १०१-२।

५-३०—ऊपर।

६-दिव्यावदान (ना०), पृ० ११।

७-वही, पृ० २२५।

स्कन्धमिति भगवता पृष्टेन स्वविरचारादतीतुयेणोक्तं नोहीदं भगवन्निति ।” अपनी ज्ञानमहिमा के कारण केवल बुद्ध ही सब जीवों में कुशल-मूल पहिचान सकते हैं एवं जगत् का दुःख-पक्ष से उद्धार कर सकते हैं ।

आवेणिक धर्म—बुद्ध के अपने आवेणिक (असामूहिक, पृथक्, विशिष्ट) धर्म १८ हैं—दश बल, चार वैशारद्य, तीन स्मृत्युपस्थान, एवं महाकरुणा । यद्योनिव इसे वैभाषिकों का मत बताते हैं । अन्य आचार्यों के अनुसार आवेणिक धर्म इस प्रकार है—‘नास्ति तयागतस्य स्खलितं नास्ति रक्तिं (=सहसा क्रिया), नास्ति द्रवता (= कीडाभि-प्रायता), नास्ति नानात्वसंज्ञा (=मुखपुःखादुःखानुखेषु विषयेषु रागद्वेषमोहदो नानात्व-संज्ञा), नास्त्यव्याकृतमनः, नास्त्यप्रतिसंख्यासोपेक्षा, नास्त्यतीतेषु प्रतिहृतं ज्ञानदर्शनम्, नास्त्यनागतेषु प्रतिहृतं ज्ञानदर्शनं, नास्ति प्रत्युत्पन्नेषु प्रतिहृतं ज्ञानदर्शनम्, सर्वं कायकर्म ज्ञानानुपरिवर्ति, सर्वं वाक्कर्म ज्ञानानुपरिवर्ति, सर्वं मनस्कर्म ज्ञानानुपरिवर्ति, नास्ति छन्दहानिः, नास्ति वीर्यहानिः, नास्ति स्मृतिहानिः, नास्ति समाधिहानिः, नास्ति प्रज्ञा-हानिः, नास्ति विमुक्तिज्ञानदर्शनहानिः’ । महाव्युत्पत्ति में भी इनका अल्प-भेद के साथ उल्लेख है । निर्देश का क्रम भिन्न है, एवं ‘नास्ति द्रवता’ के स्थान पर ‘नास्ति मुपित-स्मृतिता’ है, तथा ‘नास्त्यव्याकृतमनः’ के स्थान पर ‘नास्त्यसमाहितचित्तम्’ है । महावस्तु, तथा पालि अभिधानप्यवोषिका एवं जिनालंकार में भी सदृश आवेणिकसूचियाँ दी गयी हैं । महाभाषिक बोधिसत्त्वभूमि में आवेणिक १४० कहे गये हैं—३२ लक्षण, ८० अनुलक्षण, ४ सर्वाकारविमुद्धि, १० बल, ४ वैशारद्य, ३ स्मृत्युपस्थान, ३ आरक्षण, महाकरुणा, असम्प्रभोष धर्मता, वासना-समुदाय, तथा सर्वाकार-वर-ज्ञान । यह विचार-णीय है कि इस सूची में ‘रूप-काय’ के लक्षण भी आवेणिक-धर्मों में संगृहीत हैं । जोष सूचियों में केवल ‘धर्म-काय’ के ही लक्षण परिगणित हैं ।

दस बल—तयागत के दस बलों के पदिसम्मिवामण और विमज्झ में, तथा महा-वस्तु में प्राचीन उल्लेख मिलते हैं । महाव्युत्पत्ति में इनकी सूची इस प्रकार दी हुई है—स्थानास्थानज्ञानबल, कर्मविपाकज्ञानबल, नानाधिमुक्तिज्ञानबल, नानाधातुज्ञानबल, इन्द्रियपरापरज्ञानबल, सर्वत्रयामिनी-प्रतिपज्ज्ञानबल, सर्व-ध्यान-विमोक्ष-समाधि-समापत्ति-संकलेश-आवदान-व्युत्थान-ज्ञान-बल, पूर्वनिवासानुस्मृतिज्ञानबल, व्युत्पन्न-

८-स्कटार्वा, पृ० ४-५ ।

९-स्कटार्वा, वही ।

१०-वही, पृ० ६४०-४१ ।

पतितज्ञानबल, आसवक्षयज्ञानबल । कुछ कम-भेद से यही कोश में कहा गया है^{११}— यशोमित्र ने इस प्रसंग में एक प्राचीन सूत्र का विस्तृत उद्धरण दिया है^{१२} । यह स्मरणीय है कि महावग्ग में बुद्ध को 'दशबल' कहा है । संपुत्तनिकाय में एक संपुत्त ही 'दसबल संपुत्त' कहा गया है । स्थानास्थानज्ञानबल का अर्थ है—सम्भव और असम्भव का ज्ञान । यह विषयभेद से दशविध है । इसके दस विषय इस प्रकार हैं—चित्तसम्प्रयुक्त-कामधातुक-संस्कृत-धर्म, चित्त-सम्प्रयुक्त-रूप-धातुक—, —अरूप—, —अनात्मव—; चित्त-विप्रयुक्त-कामधातुक—, चित्तविप्रयुक्त-रूपधातुक—, —अरूप—, — अनात्मव—, कुशलासंस्कृत, अव्याकृतासंस्कृत । कर्म और कर्म-फल का ज्ञान अष्टविध है । नानाधिमुक्तिज्ञान से तात्पर्य विभिन्न सत्त्वों की विविध रुचि एवं अभीप्सा के ज्ञान से है । इस प्रसंग में 'धातु' का अर्थ है—'पूर्वाभ्यासवासनासमुदागतः आश्रयः' अर्थात् पूर्व अभ्यास से उत्पादित स्वभाव । बुद्ध सत्त्वों के विविध वास्तविक स्वभाव को जानते हैं । इन्द्रियपरापरज्ञान का अर्थ है नाना सत्त्वों की श्रद्धा, बीज और इन्द्रियों की समर्पता अथवा असमर्पता का बोध । सर्वव्यापिनी प्रतिपदाएँ निरवादिगामिनी हैं । ध्यान-चार हैं, विमोक्ष आठ, समाधि तीन, समापत्ति अंशजि० और निरोध तथा नौ अनुपूर्व विहारसमापत्तियाँ हैं । पूर्वनिवास तथा व्युत्पुपपाद का ज्ञान संबृतिज्ञान है । ये दसबल चैतन्यिक हैं । इनके अनुरूप बुद्ध का शरीर-बल भी विपुल अथवा अग्रमाण है, यह कायिक बल स्पष्टव्युत्पन्न के अन्तर्गत है । इसका प्रमाण विविध रूप से निर्धारित किया गया है । एक मत से बुद्ध का कायिक बल एक 'नारायण' के समान है । एक प्राकृतहस्ती से दस गुना बल गन्धहस्ती में होता है, उससे दसगुना महानग्न में, महानग्न से दस गुना प्रस्कन्दी में, प्रस्कन्दी से बराह में, बराह से चाणूर और चाणूर से नारायण में । एक अन्य मत से दस चाणूर केवल अर्धनारायण के बराबर होते हैं । मतान्तर से बुद्ध-काय की १८ सन्धियों में से प्रत्येक में इतना बल है । बुद्ध के शरीर की अस्थि सन्धियाँ 'नागधन्वि' अथवा 'नागपाश' कही जाती हैं । प्रत्येक बुद्ध की देह में शङ्खला-सन्धियाँ होती हैं, चक्रवर्ती की घडकुसन्धियाँ होती हैं । धार्ष्टान्तिक आचार्यों के मत से बुद्ध का कायबल भी उनके मानस बल के समान अनन्त है । इस काय-बल को महाभूत-विशेष अथवा भौतिक कहा गया है । किन्तु यह भौतिक

११—कोश, ७.२८-२९ ।

१२—स्फुटार्था, पृ० ६४१ ।

(अथवा उपादान रूप) प्रसिद्ध सप्तविध भौतिकों से अपने इन्द्रियत्व आदि के कारण विलक्षण है।

चार वैशारद्य—तवान्त के चार वैशारद्य इस प्रकार हैं—(१) सर्व-धर्मा भित्तम्बोधिर्वैशारद्य, (२) सर्वास्त्रवक्ष्यज्ञानवैशारद्य, (३) अन्तराधिकधर्मव्याकरण वैशारद्य, (४) तैर्माणिक प्रतिपद्व्याकरण वैशारद्य। इनमें पहला वैशारद्य स्थानास्थानज्ञानबल से सम्बन्ध रखता है, दूसरा आस्त्रवक्ष्यज्ञानबल से, तीसरा कर्मविपाकज्ञानबल से, तथा चौथा सर्वत्रगामिनीप्रतिपज्ज्ञानबल से।

वैशारद्य के अर्थ हैं 'निर्भयता' अथवा भरोसा। 'निर्भयता हि वैशारद्यम्'। वैशारदिकों के मत से 'इन ज्ञानों से निर्भय होते हैं', अतएव ज्ञान ही वैशारद्य है। वसुवस्तु के मत से 'ज्ञानकृतं तु वैशारद्यं न ज्ञानमेवेति।' ज्ञानरूप चैतन्यिक-धर्म भयरूप चैतन्यिक धर्म का प्रतिपक्षभूत है। ज्ञान हेतु है, निर्भयता फल। अतः दोनों भिन्न हैं।

स्मृत्युपस्थान स्मृतिसम्प्रज्ञानात्मक हैं। सूत्र के अनुसार स्मृत्युपस्थान तीन हैं—शुश्रूषमाण शिष्यों को उपदेश देते हुए बुद्ध को नन्दि, सौमनस्य अथवा चित्त का उत्कलव नहीं होता; अशुश्रूषमाण शिष्यों को उपदेश देने में उन्हें असांति, अप्रत्यय अथवा चित्त की अनभिरादि नहीं होती, शुश्रूषु और अशुश्रूषु शिष्यों की मिश्र-परिपद् में भी वे उपेक्षक और स्मृतिमान् रहते हैं। इस प्रकार की उपेक्षा अंशतः बुद्ध के धावकों में भी होते हुए भी मानना होगा कि शुश्रूषा के विषय में नन्दि-द्वेष का सवासन-ग्रहण बुद्ध के लिए ही सम्भव है।

महाकरुणा—बुद्ध की महाकरुणा साधारण आवक की करुणा से विभिन्न है^{११}। महाकरुणा संवृत्ति की प्रज्ञा है, करुणा अद्वेष है। पुण्य और ज्ञान के महान् सम्भार से महाकरुणा का समुदागम होता है। तीन दुःखताओं को महाकरुणा लक्षित करती है, करुणा केवल दुःखदुःखता को ही आकारित करती है। तीनों घातुजों के सत्त्व महाकरुणा के आलम्बन हैं। यह स्मरणीय है कि वसुमित्र के अनुसार सर्वास्तिवादियों के मत से बुद्ध की करुणा का आलम्बन 'सत्त्व' नहीं होते क्योंकि वे स्कन्ध-सन्ततियों पर आरोप-मात्र हैं। महाकरुणा सब सत्त्वों के हित-मुख में समत्व-पूर्वक व्यापृत है एवं समस्त अन्य करुणा से अधिमात्र है। प्रज्ञास्वभाव होने के कारण ही महाकरुणा संस्कार-दुःखताकार एवं तीव्रतर है।

करुणा अद्वेष है, महाकरुणा अमोह। करुणा दुःख का एक आकार ग्रहण करती

है, महाकरुणातीन । करुणा कुछ लोगों को आलम्बन बनाती है, महाकरुणा सब को । करुणा की भूमि ध्यानचतुष्टय है, महाकरुणा की चतुर्ध्यात । करुणा पूर्वजन, श्रावक एवं प्रत्येक बुद्धों में आश्रय पाती है, महाकरुणा बुद्ध में । करुणा कामधानु विषयक वैराग्य से उत्तरत्र होती है, महाकरुणा नवाधविषयक वैराग्य से । करुणा परित्राण नहीं करती, महाकरुणा परित्राण करती है । 'करुणया श्रावकादयः करुणायन्त एवं केवलम् अनुकयायन्त्येतेत्यर्थः । न संसारभयात् परित्रायन्ते ।' करुणा केवल हृत्सितों की ओर अभि-मुख है, महाकरुणा सब की ओर ।

बुद्ध केवल जम्बूद्वीप में ही हो सकते हैं । अनेक बुद्धों की सत्ता हीनयान-सम्मत थी । सर्वास्तिवादी विभिन्न बुद्धों की नाता क्षेत्रों में^{११} समकालिक सत्ता भी स्वीकार करते थे । विभाषा के अनुसार समस्त बुद्धों की संख्या गंगा-तीर के संकत-काणों से भी अधिक है । सब बुद्धों की सम्भार, धर्मकाय, जाति और शरीर के प्रमाण आदि में समता नहीं है । स्वविरवादी भी शरीर, आयु एवं प्रभा में बुद्धों की वैमात्रता अथवा भेद स्वीकार करते थे ।

यशोमित्र के अनुसार 'अनालक्ष्यधर्मसम्भार-सन्तानो धर्मकायः आधयपरिवृत्तिर्वा ।' आधय-परिवृत्ति का अर्थ है नाम-रूप का परिवर्तन अर्थात् विशुद्ध नव-निर्माण । बोधि-कारक अशेष धर्म ही बुद्ध का धर्मकाय है । इन धर्मों में धयज्ञान, अनुत्पाद-ज्ञान, सम्पद्गृष्टि तथा उनके परिवारभूत पाँच अनालक्ष्य स्कन्ध संगृहीत हैं । बुद्ध की धर्मकाय ही शरीर है । बुद्ध की रूप-काय अन्ततः बोधिसत्त्व की रूप-काय से अभिन्न है । यह लक्षणों और अनुव्यञ्जनों से युक्त, नारायण-रूप से समन्वित, आम्बन्तर अवलोकित में ब्रह्मसारास्थिगरीरतासम्पद् से सम्पन्न, तथा बहिर्वा अवलोकन में रहिम-प्रभास्वर है ।

यह स्पष्ट है कि सर्वास्तिवादी मत में बुद्ध को अद्भुत शक्तिशाली विलक्षण पुरुष स्वीकार किया गया है जिसकी देह भौतिक है, चित्त सर्वज्ञ । बुद्ध महाकाव्यिक हैं और उनके प्रति भक्ति स्वाभाविक है ।

महासांघिक मत—महासांघिकों में बुद्ध की रूप-काय को अन्त और अनान्व माना जाता था । अनेक कल्पों में पुण्य के प्रभाव से उन्हें यह शरीर प्राप्त हुआ था । परमार्थ के अनुसार यह अनन्तता विविध है—आकार-रूप, संख्या-रूप, एवं हेतु-रूप ।^{१२} बुद्ध बड़े-छोटे नाना आकारों में, एवं यथेष्ट संख्या के शरीरों में प्रकट होते हैं तथा अशक्य कुशल-मनों से उत्पन्न धर्मों से उनकी काय घटित है । लोक में दृश्य

१४-सु०—कोश, ३.९६ ।

१५-बारो, पुर्व, पृ० ५९ ।

उनकी कार्य वास्तविक न होकर केवल निर्माण-कार्य है। उनकी वास्तविक रूप-काय अमर है और उनकी आयु अनन्त। अनन्त कथना को चरितार्थ करने के लिए अनन्त आयु चाहिए ही। जन्म, बोधि, निर्वाण आदि की विभिन्न लीलाओं को बुद्ध निर्माण अथवा मायिक सृष्टि की तरह प्रदर्शित करते हैं। वस्तुतः वे अपनी पूर्व-जन्माव्रित 'सम्भोग-काय' में स्थित रहते हैं। यह स्मरणीय है कि 'सम्भोग-काय' का उल्लेख वसुभिन्ध में न होकर उसकी परवर्ती व्याख्या में उपलब्ध होता है। बुद्ध नित्य समाधिस्थ हैं। एक ही क्षण में उनका चित्त सब कुछ जान सकता है। उनके क्षय-ज्ञान और अनुत्पाद-ज्ञान के प्रवाह में कोई विच्छेद नहीं होता। बुद्ध सब दिशाओं में स्थित और सब द्रव्यों में विद्यमान हैं। बिना कुछ कहे ही वे धर्म-देशना करते हैं।

महासांघिक मत में बुद्ध लोकोत्तर घोषित किये गये हैं, क्योंकि वे अनाद्य और अमर हैं। उनकी एक मायिक निर्माणकाय है, एक वास्तविक रूप-काय जो साहायानिक सम्भोग-काय से तुलनीय है। रूप-काय का अर्थ यहाँ सर्वथा विलक्षण है। बुद्ध की सिद्धि तथा विगृह्णित उन्हें महादेवोपम बना देती है। बुद्ध की रूपकाय विपाकजन्म थी अथवा नहीं, इस पर हीनयानी सम्प्रदायों में मत-भेद था। सर्वोक्तिवादियों में उसे विपाकज माना जाता था जैसा कि विभाषा, कोश और व्याख्या से स्पष्ट है^{१६}। देवदत्त-कृत संघभेद तथा बुद्ध-लोहितोत्पाद को शाक्य-मुनि के पूर्व-कर्म का विपाक बताया गया है। मिलिन्दपञ्च में एक विलक्षण मत की उद्भावना की गयी है। पूर्व-कर्म के अतिरिक्त अनेक अन्य कारणों से भी तात्कालिक भोग का बहुधा प्रादुर्भाव होता है। इन्हीं बाह्य एवं आन्तरिक कारणों से बुद्ध के रोग, क्षत आदि उत्पन्न हुए थे। यह स्मरणीय है कि इस मत का बीज प्राचीन है एवं आगमों में उपलब्ध होता है^{१७}।

महासांघिक बुद्ध एवं बोधिसत्त्व की 'उपपादुक' मानते थे, सर्वोक्तिवादी जराजृज। 'उपपादुक', 'अपपादुक', 'अपपातिक', अथवा 'उपपत्तिक' सत्त्वों की बौद्ध साहित्य में अनेकज चर्चा उपलब्ध होती है। जो सत्त्व सङ्कृत् उत्पन्न होते हैं, जिनकी इन्द्रियाँ अधिकतर और अहीन हैं और जो सर्व अंग-प्रत्यंग से उपेत हैं, इन्हें उपपादुक कहते हैं क्योंकि वह उपपादन-कर्म में प्रबोधन है, क्योंकि वह सङ्कृत् (कलिलादि अनुक्रम से नहीं, मृक-शोणित उपादान के बिना) उत्पन्न होते हैं। देव, मारक, अन्तराभव ऐंते सत्त्व हैं^{१८}।

१६-३० इत्त, महाघान, पृ० १०९।

१७-मिलिन्द, पृ० १३७-४०।

१८-कोश, ३, पृ० २७-२८।

सर्वास्तिवादियों के अनुसार चरमभक्तिक बोधिसत्त्व की उपपत्तिवशित्व प्राप्त होता है, किन्तु तब भी वह जरायुजोपपत्ति वसन्द करते हैं। इसके दो कारणों का निर्देश किया गया है। यह देखकर कि मनुष्य हाँकर भी बोधिसत्त्व में सिद्धि प्राप्त की है, मनुष्यों का उत्साह बढ़ता है। यदि बोधिसत्त्वों की जरायुजोपपत्ति न होती तो लोगों को उनके कुल का ज्ञान न होता और वे कहते 'यह मायावी कौन है, देव या पिशाच ?' वैसे भी अन्य तीक्ष्ण तन्मागत् को मायावी बताते हैं। दूसरे, बोधिसत्त्व जरायुजयोनियों से इसलिए उत्पन्न होते हैं कि निर्वाण के अनन्तर उनकी शरीर-धातु का अवस्थापन हो सके। इन शरीर-धातुओं की पूजा से हजारों मनुष्य तथा अन्य सत्त्व स्वर्गावर्गों का लाभ करते हैं। यह स्मरणीय है कि उपपादुक सत्त्वों का शरीर बाह्य बीज के अभाव से मृत्यु के पश्चात् निरवशेष लुप्त हो जाता है।

संक्षेपतः यह कहा जा सकता है कि सभी हीनयानी यह मानते थे कि साधकों की तीन कौटियाँ हैं—आवक, प्रत्येक-बुद्ध, तथा बोधिसत्त्व। आवक पुण्यात्मा पुरुष है जो बुद्ध का उपदेश प्राप्त कर अर्हत्त्व तक प्रगति करते हैं। प्रत्येक बुद्ध बोधि प्राप्त करते हैं, किन्तु वे न शिष्य होते हैं, न गुरु। बोधिसत्त्व अनेक जन्मों में अजित पुण्य और ज्ञान के सहारे अपनी परमभक्तिक विशिष्ट रूप-काय प्राप्त करते हैं तथा सम्बन्ध सम्मुख हो कर अपने विलक्षण ज्ञान, बल, महाकरुणा आदि के द्वारा अर्हत् और प्रत्येक-बुद्ध से विशिष्ट होते हैं। स्वविरवादी और सर्वास्तिवादी बुद्ध की एक मनुष्योचित, जरायुज और विपाकज 'रूप-काय' अथवा भौतिक देह मानते थे तथा उसके अतिरिक्त एक 'धर्म-काय' जो कि तथागत की उपदेश-राशि अथवा उनके विशुद्ध गुणों का नाम था। महासांघिक बुद्ध और बोधिसत्त्व को सर्वथा लोकोत्तर उपपादुक एवं अधिष्ठानच्छिद्र सम्पन्न मानते थे और उनकी लोक-दृष्टि देह को मायिक अथवा 'निमित्त' तथा उनकी वास्तविक 'रूप-काय' को माहायानिक 'सम्भोग-काय' के सद्म अनन्त और अमर मानते थे।

महासांघिक 'रूप-काय' पूर्व-पुण्यों का परिणाम, अत्यन्त विशुद्ध, अनन्त प्रभामय, तथा अधिष्ठानिक च्छिद्र के द्वारा यथेष्ट स्वान पर यथेष्ट रूप-धारण में समर्थ है। यही माहायानिक 'सम्भोग-काय' का पूर्व-रूप है। ललितविस्तर, सद्धर्मपुण्डरीक आदि सूत्रों में इसका नामतः उल्लेख नहीं है, किन्तु बुद्ध-काय की समस्त लोक-धातुओंको आलोकित करनेवाली प्रभास्वरता का इनमें बहुधा वर्णन किया गया है। महासांघिक 'निर्माणकाय' का महायान में सर्वथा स्वीकार कर लिया गया है। 'धर्म-काय' का 'धर्म' के साथ महायान में पुनर्ध्यापन हुआ। 'धर्मता' या परमार्थ की ही अन्ततः 'स्वाभाविक-काय' अथवा धर्म-काय कहा गया।

महायान-सूत्र और शास्त्र

सद्धर्मपुण्डरीक के 'तथागतसमुत्प्रमाण' नाम के पन्द्रहवें परिवर्त में तथागत बोधिसत्त्वों से कहते हैं—“तेन हि कुलपुत्राः वृणुष्वभिदमेव रूपं ममाधिष्ठागवलाधानं सर्वं कुलपुत्राः सदेवमानुषानुरो लोक एवं संजायते । साम्प्रतं भगवता शाक्यमुनिना तथागतेन शाक्यकुलादभिनिष्कम्य गयाह्वये महानगरे बोधिमण्डवराग्रगतेनानुत्तरा सम्यक्सम्बोधिरभिसम्बुद्धेति । तैवं द्रष्टव्यम् । अपि तु खलु पुनः कुलपुत्रावहूनि मम कल्पकोटिनन्युत्तगतसहस्राप्यनुत्तरां सम्यक्सम्बोधिमभिसम्बुद्धस्य—यतः प्रमृत्सहं कुलपुत्रा अस्या सहायां लोकधातौ सत्त्वानां धर्मं देशयाम्यन्येषु च लोकधातुकोटिनन्युत्तगतसहस्रेषु । ये च मया कुलपुत्रा अग्रान्तरा तथागता अर्हन्तः सम्यक्सम्बुद्धाः परिणीताः दीपकरतथागतप्रभृतयस्तेषां च तथागतानामर्हतां सम्यक्सम्बुद्धानां परिनिर्वाणानि मयैव तानि कुलपुत्रा उपायकौशल्यधर्मदेशनाभिनिर्हरनिमित्तानि । तावन्निर्वाणिसम्बुद्धो परिमितायुष्ममाणस्तथागतः सदा स्थितः । अपरिनिर्वृतस्तथागतः परिनिर्वाणमादर्शयति वैनेयवशेन” १”

अर्थात् असंख्य कल्प पहले ही बुद्ध ने ब्रह्मत्व प्राप्त कर लिया था । उनकी आयु अपरिमित है तथा उन्होंने वस्तुतः अभी परिनिर्वाण में प्रवेश नहीं किया है । जबवा यह कहा जाय कि उन्होंने संसार और परिनिर्वाण के भेद से व्यतीत सत्य का साक्षात्कार किया है । तथापि वे नानारूपों में प्रकट होकर लोक-हित के लिए उपदेश करते हैं । यह मत पूर्वोक्त महासांघिक मत का अनुवाद-सा प्रतीत होता है । ‘एतादृशं ज्ञानबलमभेदं प्रभास्वरं यस्य न कश्चिदन्तः आगुश्च मे दीर्घमनन्तकल्पं समुपाजितं पूर्वं चरित्व चरामि” ॥’

सुवर्णप्रभास-सूत्र में भी कहा गया है कि अर्चा के लिए बुद्ध के शरीर की सरसों भर भी धानु प्राप्त नहीं हो सकती क्योंकि उनकी देह मानव-देह नहीं है । बुद्ध की केवल धर्म-काय वास्तविक है, लोक-समग्र प्रकाशित उनका शरीर निर्माण-काय है” २ । यह स्मरणीय है कि सुवर्णप्रभास के इच्छिण के अनुवाद में तथा उद्गुरी अनुवाद में तीनों कार्यों पर एक अध्याय उपलब्ध होता है” ३ ।

११—सद्धर्मपुण्डरीक (फलकता, १९५३), पृ० २०६-७ ।

२०—वही, पृ० २१३ ।

२१—वै०—ऊपर ।

२२—त्रिकाय पर द्र०—नोबेल, सुवर्ण प्रभासोत्तमसूत्र, (लाइसेन, १९५८), जि० १, पृ० ४१-प्र० ।

यहके कहा जा चुका है कि प्रज्ञापारमिता-सूत्रों में प्राचीनतम अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता है। इसमें केवल रूप-काय तथा धर्म-काय का उल्लेख मिलता है। रूप-काय पूर्व-कर्म का विपाक है, किन्तु विशिष्ट-गुण-भावी है। नागार्जुन के प्रज्ञापारमिता-शास्त्र में भी दो कार्यों का उल्लेख है। रूप-काय मानव-काय है जो शाक्य-कुल में उत्पन्न हुई थी। धर्म-काय का आविर्भाव राबगृह में हुआ था^{२३}। चौथी परिनिर्वाणसूत्र या सन्धिनिर्वाचन सूत्र में नागार्जुन की प्रदर्शित दिवा का ही अनुसरण किया गया है। यह सम्भव है कि नागार्जुन के 'सत्य-द्वय' की दृष्टि से रूप-काय और सम्भोग-काय का भेद अनुल्लेख है। पञ्चविंशतिसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता के आधार पर उसके विशद प्रतिपादन के लिए 'अभिसमयालंकारकारिका' की रचना हुई थी। पीछे पञ्चविंशति-साहस्रिका स्वयं इन कारिकाओं के अनुसार 'संशोधित' की गयी। यह संशोधित संस्करण ही इस समय संस्कृत में उपलब्ध होता है। इसमें बुद्ध की अनन्त ज्योतिर्मय देह का 'आवेचनक आत्मभाव' के नाम से वर्णन किया गया है। पञ्चविंशति-साहस्रिका में 'साम्भोगिक-काय' का पीछे संशोधित उल्लेख प्राप्त होता है। इसके अनुसार बोधिसत्त्व बोधि के अनन्तर व्यञ्जनानुव्यञ्जन-युक्त भास्वरकाय के सहारे बोधिसत्त्वों को महायान का उपदेश देते हैं जिससे उनको धर्म में अभिरुचि हो। यही सम्भोग-काय है।

मैत्रेयनाथ की अभिसमयालंकारकारिका में चार कार्यों का वर्णन है—स्वाभाविक-काय जो धारमायिक है, धर्म-काय जो बुद्धोंकी अपने लिए काय है, सम्भोग-काय जो समुन्नत बोधिसत्त्वों के उपदेश के लिए है, तथा निर्माण-काय जो श्रावकों के उपदेश के लिए है^{२४}। इनमें पिछली तीन काय सावृत हैं। बोधिसत्त्व की समस्त चारों निर्माण-काय के द्वारा सम्पन्न होती हैं। यह निर्माण-काय वस्तुतः धर्म-काय से भिन्न नहीं है।

लंकावतार सूत्र में धर्मता बुद्ध, निष्यन्दबुद्ध, तथा निर्माणबुद्ध का उल्लेख प्राप्त होता है^{२५}। यहाँ कहा गया है कि चित्तमात्रता का बोध होने पर निर्माणकाय का लाभ होता है। निर्माणकाय कर्म-प्रभव नहीं है और न उसमें किया जबका संस्कार है। निर्माणकाय बल, अभिज्ञा, एवं वीर्य से युक्त है। निर्माणकाय के द्वारा ही बुद्ध देशना-रूप तदामल-कृत्य सम्पादित करते हैं। इस निर्माणकाय की योगि-भक्त-प्रसिद्ध निर्माण-चित्त से तुष्टता करनी चाहिए। 'निर्माणचित्तान्यस्मितामात्रात्' इस योग-सूत्र पर

२३-प्र०—पूसे, सिद्धि, जि० २, पृ० ७८४-८५।

२४-अभिसमयालंकारालोक, पृ० ५२३ प्र०।

२५-लंकावतार, पृ० २८, ३४, ५७।

ध्यास-भाष्य में कहा गया है—‘अस्मितामात्रं चित्तकारणमुपादाय निर्माणचित्तानि करोति ततः सचित्तानि भवन्ति ।’ इसके विवरण में तत्त्ववैतारदी में उद्धृत पुराण-वाक्य दर्शनीय है—“एकस्तु प्रभुशक्त्या च बहुधा भवतीतिवरः । मूढा यस्मात् बहुधा भवत्येकः पुनस्ततः ॥ तस्माच्च सन्तो भेदा जायन्ते र्ज्ञेय एव हि । एकधा स द्विधा चैव त्रिधा च बहुधा पुनः ॥ योगीश्वरः शरीराणि करोति विकरोति च । प्राप्नुयाद्विषयान् कैश्चित्कैश्चिद्गुणैः तपश्चरेत् ॥ संहरेच्च पुनस्तानि सूर्या रश्मिगणानिव ॥” सांख्य-परम्परा के अनुसार निर्माणचित्त के अधिष्ठान के द्वारा ही कणिल ने ज्ञान का उपदेश किया । जातिकार ने विष्णु आदि के अंशावतारों को निर्माणचित्त कहा है । योग-शास्त्र में पाँच प्रकार के निर्माण-चित्तों का उल्लेख है जिनमें ध्यानजन्य निर्माण-चित्त कर्माश्रमहीन होते हैं । सम्भोगकाय के स्थान पर लंकावतार में निष्पन्दबुद्ध अथवा धर्मतानिष्पन्द बुद्ध का उल्लेख है । इस देह का उपयोग परिकल्पित लक्षण तथा परतन्त्र-लक्षण के उपदेश में होता है । सब पदार्थों की स्वप्नवत्ता समझने तथा प्रज्ञापारमिता अथवा सद्धर्मपृष्ठरीक के उपदेश के लिए बुद्ध इस देह का आश्रय करते हैं । इस उल्लेख से निष्पन्दबुद्ध का ज्योतिर्मय, अक्षिप्तक काय से सम्बन्ध स्पष्ट हो जाता है । इस देह को ‘विपाकज’ माना जाता है । बोधिसत्त्वों के पूर्व गुणों से यह अर्जित है । इसी कारण इसका नाम सम्भोगकाय प्रसिद्ध हुआ । महायानसुबालंकार के अनुसार बुद्ध-काय त्रिविध है । स्वाभाविकधर्म-काय आश्रयपरावृत्तिलक्षण है । साम्भोगिक (काय) जिससे (बुद्ध) परिषद्-मण्डलों में धर्म-सम्भोग करते हैं । नैर्माणिक जिस निर्माण से (बुद्ध) सत्त्व-हित करते हैं । इनमें साम्भोगिक (काय) सब लोक-धानुजों में परिषद्-मण्डल, बुद्ध-सैन्य, नाम, जरीर और धर्मसम्भोग-क्रिया के द्वारा विविध है । स्वाभाविक (काय) सब बुद्धों की निर्विशेषक होने के कारण सम है, दुर्जय होने के कारण सूक्ष्म है, तथा साम्भोगिक-काय से सम्बद्ध होकर सम्भोग-विमुख एवं यथेष्ट भोग-दर्शन में हेतु है । नैर्माणिक-काय बुद्ध-निर्मित है तथा उसके अप्रमेय-प्रमेद है । साम्भोगिक स्वायत्तसम्पत्तिलक्षण है, नैर्माणिक परार्थसम्पत्तिलक्षण । इस प्रकार स्वार्थ और परार्थ दोनों का सम्पन्न होना यथाक्रम साम्भोगिक और नैर्माणिक कायों में प्रतिष्ठित है । निर्माण-काय बीणा-वादन आदि शिल्प, जन्म (परिग्रह), सम्बोधि निर्वाण आदि के प्रदर्शन के द्वारा शिष्यों को मुक्त करने का महान् उपाय है । इन तीन कायों से बुद्धों का सर्व-काय-संग्रह मानना चाहिए । इनसे स्वार्थ, परार्थ और उनका आश्रय निदर्शित हो जाता है । ये तीनों काय आश्रय, आशय और कर्म से निर्विशेष हैं । धर्म धानु से अर्जित होने के कारण उनका आश्रय समान है । पृथक् बुद्धाशय का अभाव है । कर्म तीनों के साधारण है । इन तीन कायों में तीन प्रकार की नित्यता समझनी चाहिए

जिसके कारण तत्वागत नित्य-काय कहलाते हैं। स्वभाविक काय की स्वभाव से नित्य होने के कारण प्रकृति से नित्यता है, साम्भोगिक की धर्म-सम्भोग के अविलम्ब के कारण अग्रसंनतः (अच्युतितः) नित्यता है, निर्माणिक की अन्तर्व्यय में पुनः-पुनः निमित्त दृष्ट होने के कारण प्रबन्ध-नित्यता है"।

विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि में वसुधन्व का कहना है—'स एवानाल्लवोधातुरचित्त्यः कुमालोध्रुवः। सुखो विमृशितकव्योऽसौ धर्मारव्योऽयं महामुनेः' ॥ धर्मकाय अनाल्लव धातु है, अचिन्त्य, कुमाल ध्रुव, गुण, विमृशितकायः। यह परिनिष्ठित और अनाल्लव-धातु आश्रयपरावृत्ति का फल है। बोधिसत्त्व के बुद्ध बनने में अनित्य और सात्व-स्कन्धों की परावृत्ति होकर प्रबन्धनित्य, अनाल्लव स्कन्धों की प्राप्ति होती है। यही तत्वागत की सुवर्ण-काय है। 'आश्रयस्य परावृत्तिः सर्वसङ्कल्पवर्जिता। ज्ञानं लोकोत्तरं चैतद्धर्मकायो महामुनेः ॥' काय त्रिविध अर्थ का संकेत करता है—स्वभाव, आश्रय, तथा सञ्ज्ञय। धर्मकाय में पाँच धर्म संगृहीत हैं—अनाल्लव धर्म-धातु तथा चार ज्ञान। स्वभाविक-काय सब धर्मों का सम स्वभाव है, ज्ञान और प्रगल्भातीत तथा अन्य कार्यों का आश्रय। इसे धर्म-काय भी कहा गया है। सम्भोग-काय द्विविध है—स्व-सम्भोग-काय तथा परसम्भोगकाय। स्व-सम्भोग-काय तीन असंख्येय कल्पों में अजित पुण्य और ज्ञान के सम्भार से निर्बलित अनन्त भूत-गुण-सम्पन्न शुद्ध, नित्य और व्यापक रूप-काय है। सन्तति-रूप होने के कारण यह स्वभाविक-काय से भिन्न है। यह विपुल धर्म-गुण का शाश्वत भोग करती है। समता-ज्ञान में तत्वागत पर-सम्भोग-काय की दस भूमियों के बोधिसत्त्वों के लिए प्रकट करते हैं। यह विभूतिवाँ प्रकाशित करती हैं, धर्म-वक् प्रवर्तित करती हैं, और संशय-सुख छिन्न करती हैं कि बोधिसत्त्व धर्म-गुण का सम्भोग करें। कृत्यानुष्ठानज्ञान के मध्य में तत्वागत असंख्य और विविध निर्माण-काय प्रतिभासित करते हैं। ये काय अलम्ब-भूमिक बोधिसत्त्व तथा दोनों यानों के पूज्यवर्गों को उनके आश्रय के अनुकूल धर्म-देशना से हित-सुख पहुँचाते हैं।

दोनों ही सम्भोग-काय रूप-काय हैं। यह रूप अत्यन्त सूक्ष्म, विमृश और सीमाहीन होते हुए भी सप्रतिष्ठ है। दोनों कार्यों में वर्ण-रूप-संस्थान तथा गन्ध है। किन्तु स्व-सम्भोग-काय में महानुरूप लक्षण नहीं है। परसम्भोगकाय में निर्माणकाय के समान चित्त अपना वास्तविक नहीं है। स्वसम्भोगकाय में चित्त, चैत, और रूप तीनों वास्तविक

२६-सूत्रालंकार, पृ० ४५-४६।

२७-३०—लेवि, विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि, पृ० ४३-४४, पुस्तें, सिद्धि, जि० २, पृ० ६९६ प्र०।

है। चैत यही पर चार ज्ञान है—आदर्श-ज्ञान, समताज्ञान, प्रत्यक्षेक्षणज्ञान, तथा कृत्यानुष्ठानज्ञान^{२८}।

बोधिसत्त्व—हीनयान में और महायान में

‘बोधिसत्त्व’ शब्द का ‘भावी बुद्ध’ के लिए प्रयोग प्राचीन पालि साहित्य में, बहुत स्थानों पर उपलब्ध होता है। ऐसा प्रतीत होता है कि पहले इसका प्रयोग केवल सम्बोधि से पूर्व शाक्यमुनि को सूचित करने के लिए ही होता था। शाक्यमुनि के अर्धरूप पूर्व-जन्मों की जातक-साहित्य के द्वारा प्रसिद्धि होने पर बोधिसत्त्व-वर्णित भी विस्तृततर हो गया। साथ ही शाक्यमुनि के अतिरिक्त अन्य अतीत बुद्धों की कल्पना के कारण सम्बोधि से पूर्व अवस्था में उनके लिए भी बोधिसत्त्व शब्द का प्रयोग हुआ। प्राचीन पालि सन्दर्भों में सात बुद्धों के नाम मिलते हैं—विपस्सी, सिखी, वेस्समू, ककुसन्ध, कौण्डिन्य, कस्तुर, और गोतम। दीधनिकाय के महापद्धानुसुत्त में इन बुद्धों के विषय में सूचना दी गयी है तथा उनके उत्पाद का समय और उनकी जाति, गोत्र, आपु, बोधि-वृक्ष, श्रावक-गुण, श्रावक-सन्निपात, अग्र-उपस्थाता, माता-पिता तथा जन्म-स्थान का उल्लेख है। इसके अनन्तर विपस्सी बुद्ध का जीवन-वर्णित विस्तार से बताया गया है जो कि सभी मुख्य बातों में शाक्यमुनि के सदृश है। यह कहा गया है कि सभी बुद्धों की जीवनी समान होती है, केवल विस्तार-भेद ही उनमें पाया जाता है। बुद्धों के जीवन की यह व्यापक समानता ‘धम्मता’ (=धर्मता) कही गयी है। यह धर्मता है कि बोधिसत्त्व तुषित-लोक से च्युत होकर स्मृति-सम्प्रजन्य युक्त अवस्था में ही मातृ-कुक्षि में प्रवेश करते हैं। अन्य निर्दिष्ट धर्मताएँ इस प्रकार हैं—बोधिसत्त्व के मातृ-कुक्षि में प्रवेश के समय समस्त लोकों में सहसा अनन्त प्रकाश फैल जाता है, चार देवपुत्र गर्भ में बोधिसत्त्व की रक्षा करते हैं। उस समय उनकी माता शील का पालन करती है, काम-राग से मुक्त होती है, और सब प्रकार से सुखी तथा वीरोग होती है। गर्भस्थ बोधिसत्त्व को उनकी माता स्पष्ट देख पाती है। बोधिसत्त्व के जन्म के सप्ताह के अनन्तर उनकी माता का वेहान्त हो जाता है और वह तुषित-लोक में उत्पन्न होती है। बोधिसत्त्व का जन्म ठीक दस मास गर्भ में रहकर होता है तथा उनके प्रसव के समय उनकी माता खड़ी रहती है। प्रसव के अनन्तर बोधिसत्त्व का पहले देवता और पीछे मनुष्य प्रतिग्रहण करते हैं। नव-जात बोधिसत्त्व को चार देवपुत्र उनकी माता के शान्ते स्थापित करते हैं। जब बोधिसत्त्व का जन्म होता है उन पर और उनकी माता पर अन्तरिक्ष से दो उदक-धारणें

मिरती हैं—एक शीत और एक उष्ण। तत्काल उत्पन्न बोधिसत्त्व सात पद्म धरते हैं तथा वाग् उच्चारित करते हैं 'मैं लोक में श्रेष्ठ हूँ, यह अन्तिम जन्म है, अब पुनर्जन्म नहीं होगा।' उनके जन्म के समय पुनः अनन्त ज्योति प्रकट होती है। स्तुतिक्रिया के अन्तर्गत बृद्धवंश में शाक्यमुनि के पूर्व चौबीस बुद्धों का वर्णन किया गया है। नये नाम इस प्रकार हैं—दीपंकर, कोण्डन्ज, मंगल, सुमन, रत्न, सोभित, अनोमदरसी, पद्म, नारद, पद्मुत्तर, समेध, सुजात, पियदस्सी, अत्यदस्सी, धम्मदस्सी, सिद्धत्व, तिस्र और कृत्स्न।

बुद्धबोध की जातकदृष्टवर्णना की निदानकथा में बोधिसत्त्व की चर्चा का वर्णन उस समय से किया गया है जब सुमेध ब्राह्मण ने दीपंकर बुद्ध के युग में बुद्धत्व के लिए संकल्प (अभिनीहार) किया। बुद्धत्व का संकल्प सिद्ध होने के लिए आठ बातों की आवश्यकता होती है—मनुष्यत्व, पुरुषत्व, हेतु, शास्त्रदर्शन, प्रव्रज्वा, गुण-सम्पत्ति, अधिकार तथा छन्द। नाना जन्मों में दस पारमिताओं की भावना के द्वारा ही यह संकल्प चरितार्थ होता है। पालि 'पारमी' भाव-वाचक है और उसके अर्थ हैं 'परमत्व', श्रेष्ठ्य, पूर्णत्व। इस अर्थ में 'पारमी' शब्द का प्रयोग प्राचीन सन्दर्भों में भी उपलब्ध होता है। जातकदि साहित्य में 'दस पारमियों' (= दस पारमिताएँ) का वर्णन मिलता है। ये दस पारमिता इस प्रकार हैं—दान-पारमी, शीलं, नेक्खम्म, पञ्चा, विरिय, खन्ति, सच्च, अधिद्वान, मेत्ता, उपेक्षा। ये ही हृदय में प्रतिष्ठित बुद्ध-कारक धर्म हैं। स्तुतिक्रिया के अन्तर्गत चरित्रापिटक के ३५ जातकों में पारमिताओं की भावना ही उदाहृत है।

सर्वास्तिवादी अभिधर्मकोश के अनुसार बोधिसत्त्व-सञ्ज्ञा उस समय से होती है जब से ३२ महापुरुषलक्षणों के निर्वर्तक कर्म का करना प्रारम्भ होता है। तब से बोधिसत्त्व महा उच्चकुल में उत्पन्न होता है, पूर्णन्द्रिय होता है, पुरुष होता है, जाति-नम्र होता है, और अवैर्भावक होता है। अन्तिम ती कल्पों में बोधिसत्त्व जम्बूद्वीप में ही होते हैं। उनकी वेह के एक-एक लक्षण सौ-सौ पुत्रों से उत्पन्न होते हैं। कृपापूर्वक सबको सब कुछ देकर उनकी दानपारमिता पूरी होती है। बिना कोप के अंगच्छेद भी सहने से उनकी क्षान्ति और धीर की पारमिता पूरी होती है। एक पैर पर खड़े होकर सात अहोरात्र तिष्ठ बुद्ध की स्तुति से उनकी बोधि-पारमिता पूर्ण होती है। इनके अन्तर ध्यान और प्रज्ञा की पारमिताएँ उनसे भावित होती हैं। बोधिसत्त्व गर्भ में प्रवेश, स्थिति और निष्कमण सम्प्रवर्तपूर्वक करते हैं। तीन 'अवस्था'-कल्पों में बुद्धत्व प्राप्त होता है।

महासांघिक लोकोत्तरवादिनों ने बुद्ध के साथ बोधिसत्त्व को भी लोकोत्तर बताया। उनके मत से बोधिसत्त्व ज्वेत-मज के रूप में मातृ-गर्भ में प्रवेश करते हैं, तथा जरायुजों के समान उनका गर्भ में क्रमशः विकास नहीं होता। वे पूर्णोन्मिष क्ल में ही गर्भस्थ होते हैं तथा मातृ-कुक्षि के दाहिनी ओर से उनका प्रसव होता है। अपनी चर्या के दूसरे अंशस्त्र्येय-कल्प से वे आर्यत्व प्राप्त करते हैं तथा उनमें कामसंज्ञा, व्यापाद-संज्ञा, एवं विहिंसा-संज्ञा उत्पन्न नहीं होती। सब सत्त्वों के 'परिपाचन' का प्रणिधान किये होने के कारण बोधिसत्त्व दुर्गति में भी जन्म-ग्रहण करने का संकल्प करते हैं। अपने ऐश्वर्य से वे यह संकल्प पूरा कर सकते हैं। प्रथम अंशस्त्र्येय-कल्प में बोधिसत्त्व 'अनिमत' होते हैं, दूसरे में 'निमत', तीसरे में 'व्याकृत'।

महावस्तु में लोकोत्तरवाद की दृष्टि से बोधिसत्त्व की चर्या का विस्तृत वर्णन किया गया है जिसमें उसकी अलौकिकता, पारमिताओं तथा 'भूमियों' का विवरण प्राप्त होता है। स्वविरवाद और सर्वास्तिवाद तथा प्राचीन आपमों में बोधिसत्त्व को विलक्षण और अद्भुत महानुष्ण मानते हुए भी मनुष्य माना जाता था, किन्तु महासांघिकों ने उनका सर्वथा अलौकिक विवरण दिया है। बोधिसत्त्व औपपादुक हैं, लोकानुत्तरेण के कारण ही मनुष्यवत् प्रतीत होते हैं, उनका 'रूप' 'मनोमय' है, अथवा, एकव्यावहारिकों के मत से, उनमें 'रूप' है ही नहीं। वैतुल्यकों ने यहाँ तक कह दिया कि तुषितलोक से मायादेवी के गर्भ में केवल एक निर्माण-काम का ही अवतार हुआ।

महायान में हीनयान की बोधिसत्त्व-विषयक दृष्टि का स्वामात्रिक विकास पाया जाता है। हीनयान में बुद्ध और बोधिसत्त्व असाधारण माने जाते थे और उनके आदर्श तथा मार्ग का सफल अनुकरण सबके लिए सम्भव नहीं माना जाता था। दूसरी ओर असाधारण होते हुए भी बोधिसत्त्व मनुष्य-कोटि से उत्तीर्ण नहीं हैं। और फिर एका से अधिक बुद्ध और बोधिसत्त्व स्वीकार करते हुए भी हीनयान में अनागत बुद्धों का तथा वर्तमान बोधिसत्त्वों का स्वान नगण्य है। महायान में महासांघिक-दर्शित मार्ग से बुद्ध और बोधिसत्त्वों की असाधारणता स्पष्ट ही अलौकिकता में परिवर्तित हो गयी, किन्तु दूसरी ओर उनका आदर्श सबके लिए अनुकरणीय बताया गया। वर्तमान बोधिसत्त्व और भावी बुद्धों का ही महायान में प्राधान्य है। यह व्यक्तिभूक्त भी लगता है कि जिस मार्ग का बुद्ध ने स्वयं अनुसरण किया उसी का उनके अनुगामी भी करें। बोधिसत्त्व-चर्या में पारमिताओं और भूमियों के सिद्धान्त का महायान में विशेष विकास हुआ।

हीनयान मुख्यतः भिक्षुओं का धर्म है। अहंत्वप्राप्ति आवश्यकण प्रव्रज्या और उपसम्पदा ग्रहण कर विनय के अनुशासन का पालन करते हुए शीलविभूति पूर्वक समय

और विपश्यना के द्वारा मार्ग में प्रवेश करते थे। उनके विकास की चार अवस्थाएँ अथवा 'भूमियाँ' प्रसिद्ध थीं—स्रोतआपन्न, सङ्कटागामी, अनागामी, तथा अर्हत्। प्रत्येक मार्ग के फल-प्राप्त और 'प्रतिपन्नक' में भेद करने से चार के स्थान पर आठ आर्य पुद्गल गिने जा सकते हैं।

महायान में बोधिसत्त्व-चर्या के अभिलाषी एक और हीनयान-प्रसिद्ध विनय के नियमों को भी प्रायः अनुपालनीय मानते थे, दूसरी ओर पारमिताओं की पूति को भी, जिसका भिक्षु-जीवन से विशेष अनिसम्बन्ध नहीं है। बहुत समय तक महायान का कोई अपना विशिष्ट बोधिसत्त्व-विनय नहीं था। इ-चिंग का कहना है कि हीनयान तथा महायान का एक ही विनय है। अतः माहायानिक सूत्र और शास्त्रों में 'बोधिसत्त्वों' को कई स्थलों पर चेतावनी दी गयी है कि वे विनय को अवहेलना न समझें। शान्ति-देव के द्वारा उपायकौशल्यसूत्र से उद्धृत ज्योतिर्माणवक की कथा इस प्रसंग में स्मरणीय है। ज्योतिर्माणवक ने स्त्री पर क्रुद्धा कर अपना ४२,००० वर्ष का ब्रह्मचर्य क्षणित कर दिया। 'पश्य कुलपुत्र यदन्वेषां निरणसंवर्तनीयं कर्म तदुपायकुशलस्य बोधिसत्त्वस्य ब्रह्मलोकोपपत्तिसंवर्तनीयमिति'। (शिक्षा, पृ० १६७)।

प्रारम्भ में विनय-भेद न होते हुए भी बोधिसत्त्वचर्या के आग्रह से कमदाः महा-सानियों के लिए एक विशिष्ट आचरण का आदेश अंकुरित हुआ। 'क्रुद्धा' और 'अहिंसा' का कठोर विरागता की अपेक्षा इसमें उत्कृष्टतर स्थान था। मांस-भक्षण का निषेध इसी प्रवृत्ति का फल मानना चाहिए। शान्तिदेव ने एक बोधिसत्त्वप्राप्तिमोक्षसूत्र को उद्धृत किया है। चीनी बौद्धजातकसूत्र तथा शिक्षासमुच्चय भी एक प्रकार से बोधि-सत्त्व-विनय कहे जा सकते हैं।

महायान में उपासकों का स्थान ऊँचा उठ गया। बौद्ध विहारों में भी कदाचित् महायान की भावुकता तथा 'उपायकौशल' के सिद्धान्त से सम्बंधित अपवाद-परामर्शता के द्वारा नियम-वैधिल्य का प्रचार हुआ। कश्मीर में अनेक विहारों में भिक्षुओं के कलत्र-पुत्र आदि की चर्चा राजतरंगिणी में प्राप्त होती है। महायान की तान्त्रिक-शास्त्रा के विकास से इस प्रकार की प्रवृत्ति को विशेष बल मिला।

हीनयान में चतुर्भूमिक आर्य-मार्ग प्रसिद्ध है जिसका पहले उल्लेख किया जा चुका है। महायुत्पत्ति में श्रावक-चर्या का प्रकारभेद तथा नाम-भेद के साथ इस प्रकार संपद प्रदर्शित किया है—स्रोत-आपन्न, सप्तसङ्गम-वरम, कुलकुल, सङ्कटागामी, एक-दीपिक, अनागामी, अन्तरापरिनिर्वापी, उपपद्यपरिनिर्वापी, साभिसंस्कारपरिनिर्वापी, अनभिसंस्कारपरिनिर्वापी, ऊर्ध्वस्रोत, कामगुहाक्षी, श्रद्धानुसारी, अर्मानुसारी, श्रद्धा-

विमुक्त, दृष्टिप्राप्त, समयविमुक्त, असमयविमुक्त, प्रज्ञाविमुक्त, उन्मयतोभागविमुक्त । इसके अतिरिक्त महाव्युत्पत्ति में सात श्रावक-भूमियों का उल्लेख भी मिलता है— शृङ्गल-विदशना-भूमि, गोत्रभूमि, अष्टमकभूमि, दर्शनभूमि, तनुभूमि, वीतरागभूमि, कृतावीभूमि । पहली भूमि स्पष्ट ही पुण्यजन-भूमि है जब कुशल-मूलों का संबन्ध होता है । गोत्रभू की अवस्था को कहीं पुण्यजन और कहीं आर्य की अवस्था कहा गया है । तीसरी और चौथी भूमियाँ श्रोत-आपत्ति का मार्ग और फल हैं । आर्य-सत्त्वों के बोध के द्वारा इनका लाभ होता है । अभिघनंकोश में इस बोध के १६ तण प्रतिपादित किये गये हैं । सङ्कटागामी की अवस्था ही राग, द्वेष और मोह की तनु-भूमि है । अनागामी की अवस्था वीतरागभूमि है तथा अहंत् की कृतावी भूमि ।

महावस्तु में, जो कि हीनयान और महायान का मध्यवर्ती है, बोधिसत्त्व की 'चार चर्याओं' और 'दस भूमियों' का निर्देश प्राप्त होता है । 'प्रकृतिचर्या' में बोधिसत्त्व के सहज गुण प्रकाशित करते हैं, 'अनुलोम चर्या' में इस संकल्प के अनुकूल वे कार्य सम्पन्न करते हैं, तथा 'अनिवर्तनचर्या' में वे उस सुदृढ़ भूमि को प्राप्त करते हैं जहाँ से पीछे लौटना नहीं होता । इसी भूमि में दीर्घकाल बुद्ध ने बोधिसत्त्व की भावी बुद्धत्व-प्राप्ति का 'व्याकरण' अथवा भविष्यवाणी की थी । महावस्तु में निर्दिष्ट 'दस भूमियाँ' इस प्रकार हैं—दुरारोहा, बद्धमाना, पुण्यमण्डिता, रुचिरा, चित्तविस्तरा, रूपवती, दुर्जया, जन्म-निर्देश, यौवराज्य, अभिषेक । इन भूमियों का विवरण महावस्तु में स्पष्ट और सुविविक्त नहीं है । बोधिसत्त्व के प्रणिधान से बोधिसत्त्वों की पहली भूमि का आरम्भ होता है । उनके पिछले पाप क्षीण हो जाते हैं, किन्तु सातवीं भूमि तक वे 'पुण्यजन' ही रहते हैं । यह अवश्य है कि अपने लक्ष्य के वैशिष्ट्य के कारण उन्हें इस अवस्था में भी 'आर्य' अथवा 'प्राप्तमूल' कहा जा सकता है । पाप-कर्म की सम्भावना बोधिसत्त्व के लिए अभी भी बनी रहती है, किन्तु उनका पुण्य-साम्राज्य निरन्तर बढ़ता रहता है । आठवीं भूमि से बोधिसत्त्व के कृत्य संबंधा विशुद्ध हो जाते हैं । आठवीं भूमि से अनिवर्तनीयता लागू होती है । अब से बोधिसत्त्व चक्रवर्ती राजा होकर धर्म का उपदेश करते हैं । अन्तिम जन्म-प्रवृत्ति के लिए मातृ-गर्भ में प्रवेश के साथ दसवीं भूमि का आरम्भ होता है ।

अष्टसाहस्रिका, पञ्चविंशतिसाहस्रिका तथा शतसाहस्रिका प्रज्ञापारमिताओं में 'भूमियों' का विवरण कुछ अधिक परिष्कृत और विकसित प्रतीत होता है । यह उल्लेखनीय है कि शतसाहस्रिका में दस हीनयानीय भूमियों के नाम दिये गये हैं— शृङ्गलविदशनाभूमि, गोत्रभूमि, अष्टमकभूमि, तनुभूमि, वीतरागभूमि, कृतावीभूमि, प्रत्येक बुद्धभूमि, बोधिसत्त्वभूमि, बुद्धभूमि । इनमें पहली सात भूमियाँ ऊपर निर्दिष्ट

महान्युत्पत्ति की सूची में उपलब्ध होती है। बोधिसत्त्व की भूमियों का परिनिष्पन्न विवरण 'दशभूमिकसूत्र' में मिलता है। इस सूत्र का चीनी अनुवाद ई० २०५-३१६ के बीच सम्पन्न हुआ था। 'बोधिसत्त्वभूमि', 'सूत्रालंकार' तथा 'मध्यमकावतार' में भूमि-विशेषित 'दशभूमिक सूत्र' का वर्णन है। हीनयान की साधना का पर्यवसान पुद्गल-नैरात्म्य के बोध के द्वारा अर्हत्त्व की प्राप्ति में होता है। यही हीनयान का सन्तुष्ट मार्ग-फल अथवा सप्तमी भूमि है। इतनी प्रगति पहली छः साहायानिक भूमियों में सम्पन्न होती है। इसके अनन्तरवर्ती चार भूमियों में महायान की धर्म-नैरात्म्य तथा बुद्धत्व की ओर विशिष्ट साधना अग्रसर होती है।

बोधिसत्त्वचर्या—बोधिसत्त्व की चर्या तीन भागों में विभक्त की जा सकती है—परिकर्म अथवा उपचार जो कि आध्यात्मिक महत्वाकांक्षा तथा तप्यारी की अवस्था है, पहली सात बोधिसत्त्व-भूमियाँ, अन्तिम तीन भूमियाँ। पहली अवस्था बोधिसत्त्व-भूमि में 'प्रकृतिचर्या' कही गयी है और द्विचा विभक्त की गयी है—गोत्रभूमि तथा अधिभूमिचर्या। पुण्य-कर्म के सम्प्रिण्णित प्रभाव से व्यवस्थित नैतिक और आध्यात्मिक स्वभाव ही 'गोत्र' कहलाता है। महायान में सम्प्रस्थित होने के लिए एक विद्वेद प्रकार की अम्युन्नत आध्यात्मिक प्रवृत्ति आवश्यक है—द्वेय-पराक्रमसूत्र, सहिष्णु, करुण, भद्रशील। असङ्ग का कहना है—'कारुण्यमधिभूमित्वश्च क्षान्तिश्चादि प्रयोगतः। समाचारा नृपस्यापि गोत्रे लिङ्गं निरूप्यते ॥ चतुर्विधं लिङ्गं बोधिसत्त्वगोत्रे। आदि-प्रयोगत एव कारुण्यं सत्वेष्टु। अधिभूमिर्महायानधर्मक्षान्तिद्वन्द्वचर्यायां सहिष्णुतायै। समाचारश्च पारमितामयस्य कुशलस्येति'। (सूत्रालंकार, ३.५.) अर्थात् बोधिसत्त्वगोत्र के चार लक्षण हैं—प्राणिनों पर करुणा, महायान के प्रति स्नेहा, और उत्साह, कठोर चर्या में सहिष्णुता, पारमितालय कुशल-कर्म का आचरण। बोधिसत्त्व-गोत्र की तुलना सोने और जवाहिरात की ज्ञान से की गयी है। जैसे सुवर्ण-गोत्र प्रभूत, प्रभास्वर, निर्मल और कर्मण्य सुवर्ण का आश्रय होता है, ऐसे ही बोधिसत्त्व गोत्र अप्रमेय-कुशलमूलों का, ज्ञान का, क्लेश-नैर्मल्य-प्राप्ति का, तथा अभिजातिप्रभाव का आश्रय है। महारत्नगोत्र ज्ञान, वर्णसम्पन्न, संस्थानसम्पन्न, तथा प्रमाणसम्पन्न रत्नों का आश्रय है। बोधिसत्त्व-गोत्र भी महाबोधि, महाज्ञान, आर्यसमाधि, तथा जन-कल्याण का आश्रय है। (यही, पृ० १२-१३)।

अधिभूमि अथवा अध्यात्म बुद्धत्व की अभीप्सा है। करुणा तथा प्रज्ञा का कुछ विकास होने पर बार-बार यह आध्यात्मिक प्रेरणा उत्पन्न होती है तथा गौतम व्यक्ति को बोधिसत्त्वोचित कर्मों के पास के जाती है। महान्युत्पत्ति में अधिभूमिचर्याभूमि के

साथ चार अवस्थाओं का उल्लेख है—आलोककव्यः, आलोकवृद्धिः, तत्त्वार्थकदेशानु-
प्रवेशः, तथा आनन्तर्यसमाधिः।

पहली बोधिसत्त्वभूमि मृदाशयभूमि अथवा 'प्रमुदिता' है। इसमें पृथग्भूतत्व छूट कर आर्यत्व का प्रारम्भ होता है तथा 'निवाम' की प्राप्ति होती है। स्पष्ट ही हीनयान की श्रोत आपत्ति से यह अवस्था तुलनीय है। इसमें बोधिसत्त्व के उत्पाद के द्वारा सात्त्विक परमाश्रित; बोधिसत्त्व तथा सम्बोधिपरामयण हो जाता है। उसके पाँच भय निवृत्त हो जाते हैं तथा वह अनेक "महाप्रणिधान" करता है—(१) सब बुद्धों के सर्वथा पूजन का, (२) बुद्धशासन के परिरक्षण का, (३) तुषित-भवन-वास से लेकर महापरि-
निर्वाण तक सब बुद्ध-कर्मों के 'उपसंक्रमण' का, (४) सब बोधिसत्त्वभूमियों और-
पारमिताओं की चर्चा का, (५) सब सत्त्वों के आध्यात्मिक 'परिपाचन' (विकास में सहायता) का, (६) सब लोकवातुओं और दिग्-विभागों के विभेद के प्रत्यक्ष का, (७) सब बुद्ध-क्षेत्रों के परिशीलन का, (८) महायान में अवतरण का, (९) वसोप-
घोषता का, (१०) जन्म-ग्रहण से महापरिनिर्वाण तक के कर्मों के लोकोपदेशन का। इसी भूमि से बोधिसत्त्व में भूमियों की परिशुद्धि के कारक दस-धर्मों का प्रकाश होता है—
त्याग, करुणा, अपरिश्लेद, अमान, सर्वशास्त्राध्यायिता, विक्रम, लोकानुज्ञा, और धृति। स्वानान्तर में इन धर्मों की दूसरी सूची इस प्रकार दी गयी है—अध्यासय, सर्वसत्त्व-
समचित्तता, त्याग, कल्याण-मित्र-सेवना, धर्मपदेष्टि, अभीक्ष्ण मैत्रिक्य, बुद्धकायस्पर्शा,
धर्म-खिवरण, मानस्तम्भननिर्घातन, सत्यवचन। बोधिसत्त्व बुद्धों का प्रत्यक्ष तथा उनके शासन का पालन करते हैं। विभिन्न भूमियों में इनमें ताना प्रभाव अथवा बलों का आविर्भाव होता है—निष्क्रमण का सामर्थ्य, समाधियों का बल, बुद्धों के दर्शन की शक्ति, निमित्त-कार्यों का पहिचानना, लोक-वातुओं को कैंपाना, अथवा अवनासित करना, निर्माण-काम प्रदर्शित करना, अनेक कल्पों तक जीवित रहना।

दूसरी भूमि 'विमला' अथवा अधिशील-विहार कही गयी है। इसमें दस चित्ता-
शयों के विकास से प्रतिष्ठा होती है—ऋजु, मृदु, कर्मण्य, दम, शम, कल्याण, असंसृष्ट,
अनपेक्ष, उदार, और माहात्म्य। तीसरी भूमि अधिचित्त-विहार अथवा प्रभाकरी कही
गयी है जिसमें भावनीय चित्ताशय इस प्रकार हैं—शुद्ध, स्थिर, निर्विद्, अखिराग,
अविनिवृत्, दुःख, उत्तप्त, अतृप्त, उदार और माहात्म्य। इस भूमि में बोधिसत्त्व ध्यान,
ब्रह्म-विहार, अनिज्ञा आदि का अभ्यास करते हैं। उनके अकुशलमूल तथा दृष्टि-
संयोजन सर्वथा नष्ट हो जाते हैं। यह स्मरणीय है कि विमुक्तिमग्न के अनुसार भी
अधिचित्त-विहार अनागामिता को ले जाता है। पाँच ओरम्भाणीय संयोजनों का इस
प्रकार क्षय हो जाता है।

चौथी भूमि 'अचिष्मती' है, पांचवीं 'सुदुर्जया', छठी अभिमुखी। ये तीनों अचिप्रज्ञ-विहार हैं। अचिष्मती में बोधिसत्त्व धर्मों की भावना होती है, सुदुर्जया में आर्य-सत्त्यों की, अभिमुखी में प्रतीत्यसमुत्पाद की। अचिष्मती में प्रवेश दस 'धर्मालोकों' के द्वारा होता है। ये धर्मालोक नाना धातुओं में प्रतिबिम्ब हैं—सत्त्वधातु, लोकधातु, धर्मधातु, आकाशधातु, विज्ञानधातु, कामधातु, रूपधातु, आरूपधातु, उदाराध्याय-धातु, अभिमुखिधातु, माहात्म्याध्यायधातु, अभिमुखि धातु। इस भूमि में सत्कामदृष्टि छूट जाती है। सुदुर्जया में प्रवेश चित्ताशयविशुद्धिसमता के लाभ के द्वारा होता है। इस समता के विषय अनेक हैं—अतीतानागतप्रत्युत्पन्न वृद्धों के शासन, शील, दृष्टि-विचिकित्सा-प्रहाण इत्यादि। इस भूमि में बोधिसत्त्व गणित आदि लौकिक शास्त्रों का भी अध्ययन करते हैं। अचिष्मती में बोधेपरमिता का तथा सुदुर्जया में ध्यान-परमिता का विशेष अभ्यास सम्पन्न होता है। अभिमुखी में दस प्रकार की समता का बोध होता है—अनिमित्त, अलक्षण, अनुत्पाद, अज्ञात, विभक्ति, आदिविशुद्ध, निष्प्रपञ्च, अनापूह-निर्वृत्त, मायास्वप्नप्रतिभासप्रतिबृत्तकोपम, भावाभावादयः। इस अवस्था तक छः पारमिताओं का अभ्यास परिनिष्ठित होता है।

सातवीं भूमि 'दूरङ्गमा' कहो गयी है। इसमें पिछली भूमियों की परिणति होती है। इसमें आभोग और अभिसंस्कार शेष रहते हुए भी निर्निमित्त विहार होता है। बोधिसत्त्व को इस भूमि में सर्वथा सकलेश अथवा अवलेश नहीं कहा जा सकता।

'अचला' भूमि में अतुल्यतिकथर्मक्षान्ति का आविर्भाव होता है तथा अनाभोग-निर्निमित्त-विहार सम्पन्न होता है। स्वयं अचल होते हुए भी लोकोत्तर-व्यतिता से बोधिसत्त्व अप्रमाणकायविभक्ति तथा सत्त्वपरिपाचन करते हैं। 'साधुमती' में बोधिसत्त्व पान्तविमोक्षों से असन्तुष्ट हो प्रतिनिविद्ध-विहार करते हैं। 'धर्ममेधा' नाम की दसवीं भूमि में बोधिसत्त्व का सर्वज्ञता में अभिषेक होता है। तथागत-निःसृत प्रभा से यह अभिषेक सम्पन्न होता है। इसके अनन्तर बोधिसत्त्व को इस एक प्रकार से बुद्ध अथवा तथागत कहा जा सकता है यद्यपि उनमें तारतम्य-भेद अभी बना रहता है।

असंग ने इन भूमियों के नाम इस प्रकार समझाये हैं—

“पश्यता बोधिमासन्नां सत्त्वार्पस्य च साधनं ।
 तत्र उत्पद्यते मोक्षो मुक्तिर तेन कथ्यते ॥
 वीः शील्याभोगवेमत्याद्विमला भूमिरुच्यते ।
 महाधर्माविभासस्य करणान्त्र प्रभाकरी ॥
 अर्चिर्भूता यतो धर्मा बोधिपक्षाः प्रवाहकाः ।
 अचिष्मतीति तद्योगस्तथा भूमिर्दयसाहतः ॥

सत्त्वानां परिपाकश्च स्वचित्तस्य च रक्षणा ।
 धीमदिभर्जोपते दुःखं दुर्जया तेन कथ्यते ॥
 आभिमुखाद् द्वयस्येह संसारस्यापि निवृत्तेः ।
 उक्ताह्यभिमुखी भूमिः प्रज्ञापारमिताश्रयात् ॥
 एकाग्रनयनश्चेष्टाद्भूमिर्वरगमा मता ।
 द्वयसंज्ञाविचलनावचला च निरुच्यते ॥
 प्रतिसंविन्मतिमाधुत्वाद्भूमिः साधुमती मता ।
 धर्ममेधाद्वयव्याप्लेधर्माकाशस्य मेघवत् ॥”

इस पर विचार करने से यह ज्ञात होगा कि इन भूमियों से अधिकांश के नामों में अन्वयता प्रस्फुट नहीं है। विमला, अचला, तथा धर्ममेधा अपवाद हैं। वस्तुतः बोधिसत्त्व-भूमियों का स्वरूपतः आविष्कार प्राचीन है, उनका इस प्रकार नामकरण उत्तरकालीन। पहले भी प्रकारान्तर से विदित होने के कारण इन भूमियों के परिष्कृत नामकरण में अन्वयता सदैव अपेक्षित नहीं थी।

पारमिताएँ—चन्द्रकीर्ति ने मध्यमकाव्यतार में भूमियों का पारमिताओं के साथ इस प्रकार सम्बन्ध प्रतिपादित किया है—अमृदिता, दानपारमिता; विमला, शील; प्रमाकरी; आन्ति; अचिन्मती; वीर्य; मुदुर्जया; ध्यान; अभिमुखी; प्रज्ञा; दूरङ्गमा; उपायकौशलपारमिता; अचला; प्रणिधान, साधुमती; वल, धर्ममेधा; ज्ञान। महा-ब्युत्पत्ति में ये दस पारमिताएँ परिणित हैं।

यहाँ पर यह उल्लेखनीय है कि बोधिचित्तोत्पाद के साथ बुद्धों और बोधिसत्त्वों की ‘अनुत्तरपूजा’ का विधान था। इसमें बुद्धादि की वन्दना, पापक्षेपना, पुण्यानुमोदना, अध्वेषणा, याचना आदि संगृहीत है। बोधिसत्त्वचर्या का एक बड़ा और महत्त्वपूर्ण भाग प्रसिद्ध छः पारमिताओं की भावना है। इनमें प्रथम और शीर्षस्थान दान अथवा करुणा का है। यही पारमिता महायान की प्रवर्तिका है। यही परम ‘उपाय’ और ‘संग्रहवस्तु’ है। बोधिचित्त का उत्पादन इसकी परम अभिव्यक्ति है। बोधिसत्त्व को अपने कार्यों का अन्तिम नियामक करुणा की ही भावना मानना चाहिए। ‘निषिद्धम-प्यनुज्ञातं कृपालोरप्यदर्शिनः ॥’

शील-भावना का प्रयोजन आत्मभावरक्षा है जिससे बोधिसत्त्व पर-कल्याण में समर्थ हो सके। शील अरक्षित होने पर निन्दा, अनादर, अववा दुर्गति का कारण बन जाता है, जोकि धर्म-प्रचार को असम्भव बना देते हैं। शील निवृत्तिरूप भी है, प्रवृत्ति-रूप भी। शील के मुख्य अंग हैं—अनपक्वता, ह्री, अज्ञय के परचात् सुधार, तथा धर्म के लिए आदर।

शान्ति विधि है—दुःखाधिवासनाशान्ति, परापकारमर्षणशान्ति, धर्मेनिष्प्यान-शान्ति । इनमें पहली शान्ति दुःख का सहन है, दूसरी क्षमा है, तीसरी धर्मस्वभाव का बोध है । जब उपदेश-श्रवण से धर्मे-निष्प्यान-शान्ति उत्पन्न होती है, तो उसे 'घोषानु-गाशान्ति' कहा जाता है, विचार से उत्पन्न होने पर 'अनुलोमिकी' । इसका परम रूप अनुत्पत्तिक-धर्मे-शान्ति है ।

वीर्य अथवा कुशलौत्साह के बिना बोधिचित्त का विकास ही न हो पायेगा । सुतथे च्छन्द, क्षुब्धचन्द, अथवा धर्मेच्छन्द की भावना आवश्यक है । अपनी दुर्बलताओं के प्रति आत्मवशिता का भाव पुरस्कृत करना चाहिए । कर्म में रति होती चाहिए तथा अप्रमाद ।

ध्यानपारमिता में परम्परागत ध्यान और समापत्तियों, चार अथवा दो सत्त्यों का अनुसन्धान, तथा स्मृत्युपस्थान संगृहीत है । शान्तिदेव ने इस प्रसंग में 'परात्मसमता' तथा 'परात्मपरिवर्तन' की भावना का वर्णन किया है ।

प्रज्ञापारमिता या पारमार्थिक ज्ञान बोधिसत्त्वों में केवल बोधिवस्था में ही सम्भव है । उसकी फलावस्था केवल बुद्धों में उपलब्ध होती है ।

महायान का दर्शन—शून्यवाद

महायान के पूर्व शून्यता

एक प्रकार से माध्यमिक दृष्टि एवं शून्यता अथवा नैरात्म्य की धारणा प्राचीनतम काल से ही बौद्ध धर्म में उपलब्ध होती है। मूल बौद्धदेशना में सत् और असत्, दोनों का ही निराकरण किया गया है तथा परमार्थ को अनमिलान्य बताया गया है। परमार्थ की सत् और असत् के बारे में अनिर्वचनीयता ही माध्यमिक दृष्टि की विशेषता है। मनुष्य की तर्कबुद्धि सत्य के सम्मुख बाध में अधम है क्योंकि वह सदैव अन्तर्ग्रहीणी है। वह अपरिच्छिन्न, अनन्त सत्य को आत्मसात् नहीं कर पाती। तर्कबुद्धि के इस अस्ति-नास्ति-युक्त माना पदार्थमय जगत् की अपारमाधिकता उपनिषदों में कुछ स्वरों पर प्रतिपादित की गयी है, तथा प्रकारान्तर से वही परम्परा बौद्ध धर्म के अन्तर्गत उद्गत एवं विकसित हुई। बौद्ध के मूल उपदेशों में ईश्वरमय जगत् का मिथ्यात्व स्पष्टतः प्रतिपादित नहीं था। अतः प्रायः प्राचीन हीनयानी सम्प्रदायों में भी शून्यता एवं नैरात्म्य को एक सीमित अर्थ में ग्रहण किया गया है। मनुष्य एक प्रकार का 'संघात' एवं 'सन्तान' है, एक प्रवाहगत समूह। उसके विभिन्न 'स्कन्धों' में किसी स्वर आत्मा अथवा जीव की कल्पना नहीं करनी चाहिए। देह, इन्द्रियाँ अथवा मन पृथक्-पृथक् सत्ता रखते हैं जिनकी समष्टि ही लोकप्रचलित आत्मा अथवा अहं की प्रतीति का आधार है। यही पुद्गल-नैरात्म्य कहा जाता है। स्कन्ध, धातु, आयतन आदि में किसी जीव अथवा पुद्गल का अभाव ही तद्गत शून्यता है। फलतः हीनयान में शून्यता अथवा नैरात्म्य का अर्थ प्रायः जीव अथवा आत्मा का अभाव-मात्र है।

प्रज्ञापारमिता सूत्रों में

प्रज्ञापारमिता-सूत्रों में शून्यता अथवा नैरात्म्य की इस धारणा का विस्तार किया गया है। किसी भी पदार्थ का अपना कोई स्वभाव नहीं है। यह स्वभावशून्यता ही वास्तविक शून्यता अथवा नैरात्म्य है। इस अर्थ-विस्तार से न केवल जीव अथवा आत्मा का लोप हो जाता है अपितु समस्त पदार्थों का भी। अतएव इसे 'धर्मनैरात्म्य' भी कहा

जाता है। वहीं प्रज्ञापारमिता-सूत्रों में एक ओर अभावार्थक शून्यता का यह सर्वप्रारंभिक विराट् रूप प्रदर्शित है वहीं दूसरी ओर शून्यता को प्रज्ञापारमिता में अभिन्न प्रतिपादित किया गया है। प्रज्ञापारमिता वस्तुतः निर्विकल्पा साक्षात्कारात्मक ज्ञान है जिसमें समस्त भेद, द्वैत, प्रमेयता एवं अभिचेयता, प्रलीन हो जाती है। 'निर्विकल्पो नमस्तुभ्यं प्रज्ञापारमितेऽमिते ।'

अष्टसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता के प्रारम्भ में ही श्रुति की यह अद्भुत उक्ति मिलती है कि 'तमप्यहं भगवन् धर्मे न समनुपश्यामि यदुत प्रज्ञापारमिता नाम ।' श्रुति का आशय यह है कि अस्तित्व एवं नास्तित्व पारमार्थिक बोध के बहिर्भूत है। वस्तुतः बोधवित्त अचित ही है। इस 'अचित्त-चित्त' में अस्तित्व एवं नास्तित्व की उपलब्धि नहीं होती। यह 'अचित्ता' निर्विकार एवं निर्विकल्प है। यही वास्तविक प्रज्ञापारमिता है। इसके विपरीत अविद्या है जो अविद्यमान धर्मों की ही सत्त्व-कल्पना करती है। साधारण लोक अविद्या में निमग्न हैं। वे अविद्यमान जगत् की कल्पना कर अस्तित्व और नास्तित्व के दो अन्तों में अभिनिविष्ट होते हैं और इस प्रकार संसारी बनते हैं। वस्तुतः सब धर्म मायामात्र हैं। सब धर्मों की मायोंपमता का यह सिद्धान्त अत्यन्त गंभीर है तथा इससे नये बोधिसत्त्व तक उद्भिन्न हो जाते हैं। शून्यता ही वास्तविक गंभीरता है। कोई भी पदार्थ वस्तुतः उपलब्ध नहीं होता, न वस्तुतः उत्पन्न होता है, न वस्तुतः निवृत्त होता है; केवल अज्ञानयुक्तचित्त में ही नानात्व भासित होता है। समस्त व्यावहारिक जगत् विकल्प-सापेक्ष, विकल्पित है।

प्रज्ञापारमिता सूत्रों में अनेक स्थलों पर १८ प्रकार की शून्यता का उल्लेख है—अध्यात्म-शून्यता, बहिर्धा-शून्यता, अध्यात्म-बहिर्धा-शून्यता, शून्यता-शून्यता, महा-शून्यता, परमार्थ-शून्यता, संस्कृत-शून्यता, असंस्कृत-शून्यता, आचरन्त-शून्यता, स्वलक्षण-शून्यता, अतद्वारा-शून्यता, अनवकार-शून्यता, प्रकृति-शून्यता, सर्वधर्म-शून्यता, अनुपलम्भ-शून्यता, अभाव-शून्यता, सर्वभाव-शून्यता, एवं अभाव-स्वभाव-शून्यता। यह स्पष्ट है कि शून्यता के ये नाना प्रकार शून्यता के अन्तर्गत किसी प्रकार का वास्तविक वर्गीकरण उपस्थित नहीं करते। यदि शून्यता को केवल अभाव कहा जाय तो प्रश्न उठता है 'किसका अभाव?' इसके उत्तर में नाना पदार्थों का परिचय कर उनका अभाव बताया जा सकता है। अभाव को स्वयं एक पदार्थ माननेवाले नैयायिक भी उसे भाव-सापेक्ष मानते हैं तथा नाना अभावों का उनके 'प्रतिपौमियों' के उल्लेख के द्वारा पृथक् निर्देश करते हैं और ऐसा प्रतीत होता है कि भाव-जगत् की छाया के समान एक अभाव-जगत् भी कल्पनीय है। किन्तु माध्यमिकों को न अभाव को पदार्थता स्वीकार्य है, न भाव की। विभिन्न भाव-पदार्थों के अभाव की शून्यता कहने के साथ-

साथ के अभाव एवं शून्यता की शून्यता का प्रतिपादन करते हैं तथा उसे शून्यता से अभिन्न मानते हैं। यदि किसी पूर्व अस्म्युपगत स्वभाव के बिना केवल विशुद्ध अभाव निरर्थक है तो यह भी मानना होगा कि स्वभाव का निर्धारण बिना अभाव के आवरण के असम्भव है। स्वभाव-परिच्छेद स्वयं प्रतिषेधपूर्वक है—'डिटरमिनेशियो एस्ट निगेशियो' (determinatio est negatio) ! अस्तु की रेखा से ही अशेष सत्तामय जगत् का चित्र आलित हो जाता है। यही स्वभाव-शून्यता पारमार्थिक शून्यता है।

प्रज्ञापारमिता-सूत्रों में शून्यता के सिद्धान्त का सुखिष्ट एवं तार्किक प्रतिपादन नहीं किया गया है। अनन्त पुनरुक्ति के द्वारा हीनयान-सम्मत विभिन्न धर्मों का मिथ्यात्व एवं विकल्पप्राप्ति चित्त की परमाणु में अनुपयोगिता वहाँ उद्घोषित की गयी है। उन्हें पढ़ने से पाठक के मन में बराबर यह धारणा उत्पन्न होती है कि 'स्वभाव' मिथ्या है एवं सत्य का निर्विकल्प चित्त में ही साक्षात्कार हो सकता है, यद्यपि यह साक्षात्कारात्मक बोध अनिर्वचनीय है। यहाँ तक कि स्वयं इस बोध की सत्ता के विषय में चर्चा भी इसे जागतिक एवं असत्य बना देती है। इसीलिए सुभूति ने ऊपर उद्धृत उक्ति में प्रज्ञापारमिता का भी अपलाप किया है। शून्यता सचमुच अन्विष्य सर्वपासिनी है, यहाँ तक कि आत्मप्राप्ति भी और उसका निष्कर्ष भी नहीं हो सकता है जैसा कि विमलकीर्तिसूत्र में प्रतिपादित है जहाँ बोधिसत्त्व विमलकीर्ति ने मंजुश्री आदि के द्वारा तत्त्वनिरूपण के आग्रहण का उत्तर वज्रमौल के द्वारा दिया।

अन्य महायानसूत्र—जिस प्रकार उपनिषदों में अथवा प्राचीन हीनयानी सूत्र-साहित्य में विविध दार्शनिक बीज उपलब्ध होते हैं, उसी प्रकार महायान-सूत्रों में भी अनेक परवर्ती बौद्ध दार्शनिक परम्पराओं की मूलप्रेरणा देखी जा सकती है। इन सूत्रों के अनुसार बोधिसत्त्व को चाहिए कि वह हीनयान-प्रोक्त सब धर्मों में नैरात्म्य अथवा शून्यता की भावना करे। इस प्रकार के उपदेश की द्विधा व्याख्या की जा सकती है। एक ओर यह कहा जा सकता है कि जगत् के सभी प्रतीयमान पदार्थ, अथवा बौद्धिक विचार के द्वारा व्यवस्थापित तत्त्व, अपारमार्थिक हैं, उनमें कोई स्थिर, पृथक् स्वभाव नहीं है। यह विशुद्ध धर्म-नैरात्म्य है अथवा धर्म-शून्यता है। दूसरी ओर इसीको प्रकारान्तर से कहा जा सकता है—सब धर्म कल्पित अथवा विकल्प-सापेक्ष हैं। किन्तु ऐसा कहने पर यह ध्वनित होता है कि विकल्पात्मक चित्त ही प्रार्थविक आडम्बर का सूत्रधार है। बोधिसत्त्व की योगचर्या में भावना का स्थान तथा योगलब्ध निर्माणशक्ति चित्त के अद्भुत महत्त्व का समर्पण करते हैं। इस प्रकार बोधिसत्त्व-चर्या से सम्बद्ध धर्म-नैरात्म्य की भावना का दार्शनिक आधार द्विविध सिद्ध होता है—सब 'धर्मों' की असारता, तथा चित्त की प्रधानता। लंकावतार, घनध्यूह, सन्धिनिर्माण आदि

सूची में इस बिन्दुवादी दूसरे पक्ष का न्यूनतमिक स्पष्टता से विवरण दिया गया है। पहले शून्यवादी पक्ष का नागार्जुन ने विस्तृत एवं सुनिश्चित प्रतिपादन किया। दूसरे योगाचार-विज्ञानवादी-पक्ष का विस्तार सर्वप्रथम मैत्रेयनाथ ने किया। यह स्मरणीय है कि शून्यवाद तथा योगाचार-विज्ञानवाद दोनों का ही एक संपूर्ण मूल है तथा उनका प्रारम्भिक विभेद अल्प था। इसके समर्थन में यह उल्लेखनीय है कि प्रसिद्ध माध्यमिक आचार्य आर्यदेव के चतुःशतक को 'बोधिसत्त्व-योगाचार-शास्त्र' कहा गया है। इस पर एक ओर आचार्य वसुबन्धु ने व्याख्या लिखी थी, दूसरी ओर मैत्रेयनाथ ने नागार्जुन के 'भवसंक्रान्ति' पर व्याख्या लिखी तथा नागार्जुन से असंग, वसुबन्धु एवं स्थिरमति में उद्धरण पाये जाते हैं। यह भी उल्लेखनीय है कि परवर्ती काल में माध्यमिक, योगाचार एवं सौवान्तिकों के पारस्परिक प्रभाव से अनेक 'संकीर्ण' मतों का आविर्भाव हुआ; उदाहरणार्थ, शान्त-रक्षित को माध्यमिक भी कहा जा सकता है, विज्ञानवादी भी। स्वयं मैत्रेयनाथ की रचनाओं में उत्तरतन्त्र को माध्यमिक-प्रातंगिक तथा अभिसम्भार-संस्कार को योगाचार—माध्यमिक-स्वातन्त्रिक कहा गया है। असंग ने भी मध्यमक-कारिकाओं पर मध्यमकानुसार नाम की व्याख्या लिखी जिसका गौतम प्रज्ञापति ने चीनी में अनुवाद किया। वस्तुतः मैत्रेय तथा असंग, दोनों की रचनाओं में शून्यवाद के अविरोध से योगाचार का प्रतिपादन किया गया है।

नागार्जुन-जीवनी

'लंकावतारसूत्र, महामेघसूत्र, महाभेरीसूत्र' एवं 'मञ्जुश्रीमूलकल्प' में नागार्जुन के विषय में भविष्यवाणी उपलब्ध होती है। लंकावतार के अनुसार नाग नाम का भिक्षु परिनिर्वाण के बहुत समय पश्चात् दक्षिणापथ में सत्तु और असत्तु का प्रतिपेक्ष करते हुए महाबान का प्रचार करेगा। चीनी परम्परा के अनुसार नागार्जुन आचार्य-परम्परा में बारहवें से तथा उनका काल परिनिर्वाण के ७०० वर्ष पश्चात् था। महामेघसूत्र के अनुसार परिनिर्वाण के ४०० वर्ष अनन्तर एक लिच्छवि नाग नाम का भिक्षु वर्नेगा तथा धर्म का विस्तार करेगा। वहीं पीछे प्रसन्नप्रभाव नाम की लोकघातु में ज्ञानाकरप्रभ नाम का बूढ़ हुआ, यह कहा गया है। महामेघ में यह भी उपलब्ध होता है कि दक्षिणापथ में ऋषिल नाम के जनपद में विपत्ति-चिकित्सक नाम का राजा होगा। उसके ८० वर्ष के होने पर अनन्तर धर्म लुप्तप्राय हो जायगा। उन्ही समय सुन्दरमति नाम की क्षुद्र नदी के उत्तरी तट पर महाबालक नाम के निकट एक लिच्छवि कुमार उत्पन्न होगा तथा धर्म की व्याख्या करेगा। यह कुमार नागकुल प्रदीप नाम के बूढ़ के सम्मुख

प्रतिपादन करेगा। यह स्पष्ट नहीं है कि यहाँ नागार्जुन की ओर सकैत है। यह भी कहा गया है कि महाभेरीसूत्र में नागार्जुन के द्वारा ८वीं भूमि की प्राप्ति उल्लिखित है।

कुमारजीव ने नागार्जुन की जीवनी चीनी में लगभग ४०५ ई० में अनूदित की थी। इसके अनुसार नागार्जुन दक्षिणात्य ब्राह्मण थे। उन्होंने न केवल वेदों का अध्ययन किया अपितु अन्य अनेक विद्याओं में अपूर्व गति प्राप्त की। अलौकिक शक्ति के द्वारा वे अदृश्य हो सकते थे। अपने तीन मित्रों के साथ उन्होंने इस विद्या के अप्रयोग के द्वारा राजकीय अवरोध में अनुचित प्रवेश किया, किन्तु उनके पदचिह्नों के सहारे यह अपराध पकड़ा गया। नागार्जुन के तीनों मित्रों को दण्ड हुआ, वे स्वयं मन ही मन भिक्षु बनने का संकल्प कर भाग निकले। इस संकल्प के अनुकूल उन्होंने प्रव्रज्या ग्रहण की तथा विभिन्न ९० दिन में गढ़ लिये एवं उसके अर्धे हृदयंगम कर लिये तथापि अतन्तुष्ट रहने पर उन्होंने और मूर्खों को शोच की। अन्ततः हिमालय में उन्हें एक स्वर्गिर भिक्षु से महा-यान-सूत्र-प्राप्त हुआ। नागराज की सहायता से उन्हें इस महायानसूत्र पर एक व्याख्या भी उपलब्ध हुई। इसके अनन्तर उन्होंने ३०० वर्षों से अधिक सद्धर्म का प्रचार किया। नागार्जुन का समकालीन एक राजा था जिसे उन्होंने सिद्धि-प्रदर्शन के द्वारा सद्धर्म में दीक्षा दी। उन्होंने नाता शास्त्रों की रचना की जिनमें तन्त्र एवं चिकित्साशास्त्र भी उल्लिखित हैं।

श्वांच्वांग (वाट्स, जि० २, पृ० २००-६) के अनुसार दक्षिण कोसल की राजधानी के अनतिदूर अशोक के द्वारा निर्मित एक प्राचीन स्तूप था। इससे सम्बद्ध संवारा-म में नागार्जुन बोधिसत्त्व निवास करते थे। उस समय सातवाह नाम का राजा शासन करता था और वह नागार्जुन का भक्त था। यहीं सिंहल से समागत देव बोधिसत्त्व ने आर्य नागार्जुन के दर्शन किये। नागार्जुन रसायन-शास्त्र में सिद्ध थे। उन्होंने अत्यन्त दीर्घ आयु प्रदान करनेवाली एक सिद्धपट्टी का आविष्कार किया था। सातवाह राजा ने भी इसका सेवन किया और उनके पृथ ने पिता की दीर्घ आयु से वस्तु होकर बोधिसत्त्व नागार्जुन से उनके निर की दक्षिणा माँगी, जिसे आचार्य ने पूरा किया। इस स्थान से दक्षिण-पश्चिम की ओर श्वांच्वांग ने भ्रमरगिरि नाम के पर्वत का उल्लेख किया है। यहीं सातवाहन राजा ने नागार्जुन के लिए एक संवारा-म का उत्सव किया। इस विहार के विवरण से इसकी प्रभूत समृद्धि सलकती है। इसके निर्माण में नागार्जुन की अलौकिक शक्ति ने राजा की सहायता की थी। बान्धकटक में श्वांच्वांग ने नागा-

२-ब०--वासिलिएफ, देर बुद्धिस्मृत ।

जैन के परंपरों अनुयायी भावविवेक के निवास का उल्लेख किया है। यह स्मरणीय है कि जगामपेट के स्तूप के निकट प्राप्त एक लेख में भदन्त नागार्जुनाचार्य का उल्लेख मिलता है। रावतरंगिणी में कस्मीर के षडहंडन (आधुनिक हारवन) को नागार्जुन का निवास बताया गया है।

बुद्धोन (पृ० १२०-३०) के अनुसार बुद्ध के परिनिर्वाण के ४०० वर्ष पश्चात् दक्षिणापथ के विदर्भ जलपद में एक समृद्ध, किन्तु सन्तानहीन ब्राह्मण रहता था। उसे स्वप्न में आभास हुआ था कि वह यदि १०० ब्राह्मणों को धार्मिक भोज में निमंत्रित करे तो उसके पुत्र उत्पन्न होगा। इसका अनुसरण करने पर उसे पुत्रलाभ हुआ। इस पुत्र के विषय में ज्योतिर्विदों ने कहा कि वह १० दिन से अधिक कदाचित् जीवित न रह पाये। पुनरपि १०० ब्राह्मणों को खिलाने से आधु को वृद्धि सम्भव बताया गयी। सातवें वर्ष के निकट होते पर, जबकि इस बालक का निधन ज्योतिर्विदों द्वारा बताया गया था, उसके माता-पिता ने उसे एक सेवक के साथ परिभ्रमण के लिए बाहर भेज दिया ताकि वे स्वयं उसकी मृत्यु को देखने से बच जायें। इस प्रकार घर में प्रवर्जित वह बालक क्रमशः नालंदा के द्वार तक पहुँचा। वहाँ उससे प्रभावित होकर सारह नाम के ब्राह्मण ने उसपर अनुकम्पा की और उसे वास्तविक प्रव्रज्या प्रदान की। बालक को अमितायु के मंडल में दीक्षित किया गया और अमितायु-धारणी का उपदेश किया गया। इसके प्रभाव से बालक का अनिष्ट कट गया। नालंदा के विहारस्वामी राहुलमित्र के अनुग्रह से उसे उपसम्पदा प्राप्त हुई तथा उसका भिक्षु के रूप में श्रीमान् नाम हुआ। कुछ समय पश्चात् नालंदा में भारी अकाल पड़ा। इस अवसर पर श्रीमान् ने रसायन की सहायता से स्वर्ण प्राप्त किया तथा उसके द्वारा संघ का कार्य कथंचित् अतिचाहित हो पाया, किन्तु संघ में यह बात विदित होने पर श्रीमान् को दंडित किया गया और यह आज्ञा दी गयी कि वह एक करोड़ विहारों का निर्माण करे। उस समय संकर नाम के भिक्षु ने न्यायालंकार नाम का एक ग्रन्थ लिखा, तथा सबको तर्क में पराजित किया। उस भिक्षु को परास्त करने के लिए श्रीमान् ने धर्म की व्याख्या की तथा उसके सुनने के पश्चात् श्रोताओं में से दो बालक पृथ्वी के नीचे सहसा अन्तर्हित हो गये। यह पता चला कि वे दोनों नाग थे। इनके अन्तर्ग श्रीमान् ने नागलोक में अवतरण किया और वहाँ धर्म का उपदेश किया। नागलोक से ही वे शतसाहस्रिका प्रजापारमिता तथा स्कन्धासरा प्रजापारमिता अपने साथ ले आये तथा उन्होंने एक करोड़ विहारों का निर्माण किया। इसी समय से वे नागार्जुन नाम से विख्यात हुए। पीछे पुंड्रवर्धन में स्वर्ण उत्पादित कर उन्होंने प्रभूत भिक्षा-वितरण किया, वही उनका अनुगृहीत ब्राह्मण अपनी मृत्यु के अन्तर्ग नागबोधि

नाम के आचार्य के रूप में पुनः उत्पन्न हुआ। वहाँ से नागार्जुन पटवेष नाम के पूर्वी जनपद में गये तथा अनेक चैत्यों का निर्माण किया। राजजनपद में भी उन्होंने ऐसा ही किया। फिर वे उत्तर-पूर्व गये। वहाँ जेतक नाम के एक बालक के विषय में उन्होंने यह भविष्यवाणी की कि वह राजा बनेगा। पूर्व देश में उन्होंने एक वृक्ष की शाखा पर अपने वस्त्र लटकाये और धोये। इसके पश्चात् जब वह बालक राजा बन गया उसने नागार्जुन को बहुत-से रत्न दिये। नागार्जुन ने उसे प्रत्युपहार दिया। नागार्जुन ने व्यासन के लिए हीरक जाल के समान एक वृत्ति बनायी तथा श्रीबान्धकटक के चैत्य का निर्माण किया। उन्होंने माध्यमिक दर्शन के प्रसार के लिए तर्कानुकूल माध्यमिक शास्त्र का प्रणयन किया तथा अनेक माध्यमिक स्तोत्र लिखे। व्यावहारिक पक्ष में उन्होंने भूषसमुच्चय में आगमों के अनुकूल उपदेश किया, स्वप्न-चिन्तामणि-परिक्रमा में गोवत्स्य श्रावकों को समुत्तेजित-सम्प्रहर्षित किया, सुहृल्लेख में उन्होंने उपासकधर्म बताया तथा बोधिगण नाम के ग्रन्थ में भिक्षुधर्म प्रकाशित किया। तंत्रसमुच्चय, बोधि-चित्तविवरण, पिंडीकृतसाधन, सूत्रमेलापक, मंडलविधि, पंचकम आदि ग्रन्थों को उन्होंने तांत्रिक दृष्टि से लिखा। योगशतक आदि उनके चिकित्साविषयक ग्रन्थ हैं। नौति शास्त्र में उन्होंने जनपौषणविन्दु तथा प्रज्ञाशतक की रचना की। रत्नावली में राजाओं के उपयोग के लिए महायान के सिद्धान्त और चर्चा का निर्देश किया। इसके अतिरिक्त उन्होंने प्रतीत्यसमूत्साद-चक्र, कृष्णोगरत्नमाला आदि ग्रन्थों का निमग्न किया। व्याख्याओं में उन्होंने गृह्य-समाज-तन्त्रटीका, पालिस्तम्ब-भारिका आदि लिखे।

उस समय अन्तीवाहन अथवा उदयनमद्र नाम के राजा का शक्तिमान् नाम का कुमार था। शक्तिमान् ने अपनी माता से यह सुना कि उसके पिता ने नागार्जुन की सहायता से अमृत की प्राप्ति की थी। इस पर कुमार श्रोषव्रत गया वहाँ आचार्य नागार्जुन निवास करते थे। आचार्य कुमार को उपदेश देने लगे। कुमार ने नागार्जुन का सिर काटना चाहा, किन्तु असफल रहा। आचार्य ने कहा—‘कभी कुश के द्वारा एक कौड़ा मुझसे मार डाला गया था, उसके पाप मेरे ऊपर हैं। अतएव एक कुश से मेरा सिर काटा जा सकता है।’ इस पर कुमार ने कुश से उनका सिर काट लिया। आचार्य की छिन्न शीर्षा से यह सुनायी दिया—‘अब मैं सुखावती-लोक-वातु चला जाऊँगा, किन्तु पीछे पुनः इस देह में लौट आऊँगा।’ वह कुमार उनका सिर ले गया, किन्तु उससे एक यक्षी ने उसे लेकर आचार्य की देह से एक योजन की दूरी पर स्थापित कर दिया। देह और सिर क्रमशः एक-दूसरे के पास आते गये और अन्ततः पुनः जुड़ गये :

यदि इन सब विभिन्न परम्पराओं का आलोचन किया जाय तो यह प्रतीत होता है कि नागार्जुन कदाचित् दूसरी शताब्दी ई० में हुए थे, तथा कनिष्क एवं एक दातवाहन राजा के समकालीन थे। उनका मूल स्थान अन्ध्रापथ में सम्भवतः धान्यकटक के समीप अथवा श्रीपर्वत पर मानना चाहिए। उनका नालन्दा एवं कश्मीर से भी सम्बन्ध प्रतीत होता है। कदाचित् प्रसिद्धि के अनुकूल उन्होंने पर्याप्त परिश्रमण किया था। यह सम्भव है कि शून्यवाद के प्रवर्तक नागार्जुन के अतिरिक्त एक अथवा एकाधिक अन्य आचार्य भी नागार्जुन के नाम से परवर्ती काल में प्रसिद्ध हुए जो कि सांख्यिक एवं रासायनिक थे, किन्तु जिन्हें दार्शनिक नागार्जुन से पृथक् स्मरण रखना कालान्तर में कठिन हो गया।

नागार्जुन की रचनाओं में महाप्रज्ञापारमिताशास्त्र, 'मध्यमिककारिका', तथा चिप्रह-व्यावर्तनी का विशेष महत्व है। महाप्रज्ञापारमिताशास्त्र में एक प्रकार के नवीन 'माहायानिक अभिधर्म' की भूमिका है। मैत्रेयनाथ के समान नागार्जुन ने भी प्रज्ञापारमितासूत्रों को एक रीतिबद्ध रूप प्रदान करने का प्रयत्न किया। किन्तु वस्तुतः उनके शून्यवाद से इस किसी भी प्रकार के 'अभिधर्म' अथवा रीतिबद्ध दर्शन का सामंजस्य नहीं हो सकता। सम्भवतः इसी कारण माध्यमिक-दर्शन परम्परा में महाप्रज्ञापारमिताशास्त्र का स्थान गण्य है। माध्यमिककारिकाओं में तथा चिप्रहव्यावर्तनी में नागार्जुन ने अपने विलक्षण तर्क के द्वारा समस्त अभिधर्म तथा तर्क का खण्डन किया है।

नागार्जुन की तर्कपद्धति—शून्यता के सिद्धान्त का रीतिबद्ध दार्शनिक प्रतिपादन सर्वप्रथम नागार्जुन ने किया। उन्होंने प्रज्ञापारमितासूत्रों का सार चौककर एक नवीन दर्शनशास्त्र की रचना की। उन्होंने तर्क से ही तर्क का खण्डन किया तथा शून्यता की प्रतीत्यसमुत्पाद से अभिन्न बताया। उनके शब्दों में 'यः प्रतीत्यसमुत्पादः शून्यतां तां प्रचक्षते। सा प्रज्ञप्तिरुपादाय प्रतिपत्तीव मध्यमा ॥' उनके समस्त एक बड़ी समस्या थी—'शून्यता' स्वीकार करने पर तर्क ही नहीं किया जा सकता क्योंकि शून्यवादी किसी भी पक्ष को अपना ले तो शून्यता की ही हानि हो जाती है। जब 'प्रतिज्ञा'

३-चीनी त्रिपिटक में "ता चित्तेन्द" नाम से अनुवाद मिलता है। ३०—ऊपर।

उसका फेन्च अनुवाद लामॉन के द्वारा, "ल त्रेते द प्रांड वर्तु द साजेत"।

४-अभी तक विश्वविश्वकोश बुद्धिका में पूरे का संस्करण हो सर्वोत्तम है।

५-३०—जे० बी० ओ० आर० एल०, २४-२; मेलांग शिन्वा ए बुडोक, जि० ९, १९४८-५१, पृ० ९९-१५२; नवनालन्दा महाविहार रिसर्च पब्लिकेशन, जि० १।

ही नहीं की जा सकती तो युक्ति के द्वारा उसका गायन दूर की बात है। वस्तुतः शून्यता का उपदेश सब 'दृष्टियों' से छुटकारे के लिए है। यदि कोई शून्यता को भी दृष्टि बना लेता है तो वह असाध्य है—'शून्यता सर्वदृष्टीनां प्रोक्ता निःसरणं विनैः। येषां तु शून्यता दृष्टिः तानसाध्यान्वभाषिरे ॥' समस्त शून्यवाद विकल्पात्मक तर्क-बुद्धि को सत्य के क्षेत्र से बाहर रखा देता है। अतएव नागार्जुन शून्यता को सिद्धि तर्कबुद्धि एवं उसके स्वीकृत सिद्धान्त के निरास के द्वारा करते हैं। किसी भी वस्तु को सत्यता स्वीकार नहीं की जा सकती क्योंकि उसे स्वीकार करने पर अपरिहार्य रूप से विरोध प्रसक्त हो जाता है। इस प्रकार के तर्क को नागार्जुन और उनके अनुयायी 'प्रसंगापादन' अथवा 'प्रासंगिक' कहते थे। आधुनिक अभिधा में नागार्जुन की प्रणाली डायलेक्टिकल (dialectical) थी। उद्योतकर आदि ने माध्यमिक-सम्मत इस प्रकार की तर्क-प्रणाली को केवल 'नास्तिक चिंतन' कहकर उसका खण्डन किया है।

शून्यता की न्यायतः प्रतिपाद्यता : पूर्वपक्ष—विग्रहव्यावर्तनी नाम के अल्पकाव्य ग्रन्थ में नागार्जुन ने शून्यवाद की न्यायतः प्रतिपाद्यता पर विचार किया है। प्रारम्भ में ही उन्होंने अपने विरोध में दो गयी प्रधान युक्ति का उल्लेख किया है—'यदि सभी पदार्थों में अपना स्वभाव अविद्यमान है तो तुम्हारे शब्द भी स्वभावहीन होने के कारण स्वभाव के खण्डन में असमर्थ हैं, और दूसरी ओर यदि तुम्हारी बात स्वभावयुक्त है तो तुम्हारी पिछली प्रतिज्ञा खण्डित हो जाती है।' चन्द्रकोर्ति ने भी इस शंका को इस प्रकार प्रकट किया है—सब पदार्थों के अनुवाद का सिद्धान्त प्रमाणजन्य है अथवा अप्रमाणजन्य? पहले विकल्प में प्रमाणों के लक्षण आदि प्रस्तुत करना चाहिए। दूसरे विकल्प में 'सिद्धान्त' ही असिद्ध रहता है। रूप से माना जा सकता है। इस मौलिक कठिनाई का विदलेषणपूर्वक उत्तर देने के लिए नागार्जुन ने विग्रहव्यावर्तनी में अपने प्रतिपक्ष का विस्तार करते हुए पट्कोटिक आपत्ति का उल्लेख किया है—(१) यदि सब पदार्थ शून्य हैं तो उनकी शून्यता के प्रतिपादक वाक्य 'सब पदार्थ शून्य हैं' यह भी शून्य है क्योंकि वह भी सब पदार्थों में अन्तर्गत है और उसके शून्य होने पर सब पदार्थों की अशून्यता असत रहती है और ऐसी स्थिति में 'सब पदार्थ शून्य हैं' यह प्रतिपक्ष अनुपपन्न हो जाता है। (२) दूसरी ओर यदि यह मान लिया जाय कि सर्वशून्यता को उक्ति उपपन्न है तो वह उक्ति स्वयं शून्य हो जायेगी तथा शून्य उक्ति के द्वारा अशून्यता का प्रतिपादन नहीं हो पायेगा। (३) और यदि सब पदार्थ शून्य हैं तथा इसके साथ ही इस शून्यता को उक्ति शून्य नहीं है तो वह उक्ति सर्वत्र असंगृहीत होगी। अर्थात् पदार्थ-समष्टि के बहिर्भूत होगी। पदार्थ अशून्य हो नहीं सकता तथा शून्यता की उक्ति अशून्य है—ये दोनों परस्पर असमंजस हैं। (४) यदि शून्यता की उक्ति को संगृहीत माना

जाय और उसके साथ ही सब पदार्थों को शून्य, तो वह उक्ति पुनः शून्य हो जायगी अथवा प्रतिषेध में अशून्य । (५) यदि उक्ति शून्य है, किन्तु शून्य होते हुए भी उसके द्वारा अशून्यता का प्रतिषेध किया जा सकता है तो शून्य होते हुए भी सब पदार्थ अर्थक्रिया में समर्थ हो जायेंगे, किन्तु तब शून्यता अस्तित्व का नामान्तर होगी, जोकि दृष्टान्त-विरुद्ध है । (६) यदि सब पदार्थ शून्य है तथा कार्य करने में असमर्थ है तो शून्यता की प्रतिपादिक उक्ति के शून्य होने के कारण सब पदार्थों के स्वभाव का प्रतिषेध युक्त नहीं है । संक्षेप में यह अनिवार्य प्रतीत होता है कि शून्यवाद के समर्थन में सदैव तात्त्विक विषमता उत्पन्न हो जाती है—सब शून्य मानते हुए अन्ततः कुछ शून्य और कुछ अशून्य मानना पड़ता है और इस प्रकार की विषमता में कोई हेतु नहीं दिया जा सकता ।

मान लीजिए शून्यवादी की ओर से यह कहा जाय कि शून्यता का स्थापन ऐसा ही है जैसे कोई कहे 'शब्द मत करो' किन्तु यह कहने में स्वयं अनिवार्यतया शब्द करे । ऐसे स्थल में शब्द के द्वारा शब्द का निवारण होता है । इसी प्रकार से सब पदार्थों के स्वभाव का प्रतिषेध समझना चाहिए । किन्तु शून्यवादी की यह युक्ति स्वीकार्य नहीं है । वस्तुतः उस दृष्टान्त में वर्तमान शब्द से अनागत शब्द का प्रतिषेध किया जाता है, किन्तु यहाँ शून्यता की उक्ति से अक्षेप पदार्थों का निषेध किया जाता है जिनमें उक्ति स्वयं अभ्यन्तर है । यदि शून्यवादी की ओर से यह कहा जाय कि उसके द्वारा किये गये सब पदार्थों के प्रतिषेध का प्रतिपक्षी के द्वारा किया गया यह प्रतिषेध भी अनुपपन्न मानना चाहिए तो यह भी स्वीकार्य नहीं हो सकता क्योंकि सब पदार्थों का प्रतिषेध शून्यवादी की प्रतिज्ञा है, उसके विपक्षी की नहीं ।

शून्यवादी यह भी नहीं कह सकता कि मैं पदार्थों को प्रत्यक्षतः उपलब्ध करके तदनन्तर उनका निषेध करता हूँ क्योंकि उसकी दृष्टि से प्रत्यक्ष ही निषिद्ध है । यहाँ असहाय स्थिति अनुमान एवं अन्य प्रमाणों की माननी चाहिए ।

यदि शून्यवाद माना जाय तो जो ११९ कुसाल धर्म आचार्यों के द्वारा परिगणित हैं उनका भी परित्याग करना होगा । सूत्रों में निर्वाण एवं बोधि की ओर के जाने वाले अनेक धर्मों का निर्देश है, वे भी सब शून्य हो जायेंगे ।

यदि सब पदार्थ निःस्वभाव होते तो उनके पृथक्-पृथक् नाम ही नहीं होते । सदैव नाम का आधार कोई न कोई वस्तु देनी जाती है तथा निर्वस्तुक नाम असम्भव है । यदि यह कहा जाय कि नाम का आधार स्वभाव है, किन्तु यह स्वभाव पदार्थों का नहीं है तो प्रश्न उठता है कि "यह विलक्षण स्वभाव किसका है ?"

यह भी स्मरणीय है कि प्रतिषेध उसी का होता है जिसकी सत्ता प्राप्त हो । जैसे यह कहने पर कि 'पर में पड़ा नहीं है' यह मान लिया जाता है कि पड़ा यहाँ हो सकता

या अथवा अन्यत्र है। इस धृति से विदित होता है कि शून्यवादी के द्वारा स्वभाव का प्रतिषेध स्वयं स्वभाव को सिद्ध करता है। यदि किसी पदार्थ का स्वभाव है ही नहीं तो उसका प्रतिषेध ही क्यों किया जाता है? यह कोई नहीं कहता कि आम ठंडी नहीं है। शून्यवादी ही सब पदार्थों के तिषेध में इतना व्याकुल क्यों हो? यह कहा जा सकता है कि जैसे कोई बुद्धिमान् एवं दयालु व्यक्ति मृगतृष्णा से त्रस्त मूढ़ लोगों को बताये कि यहाँ पानी नहीं है, ऐसे ही शून्यवादी भी अविद्या-प्रस्त जनता को शिक्षा देना चाहता है। किन्तु ऐसा कहने पर छः प्रकार के पदार्थों की सत्ता इस दृष्टान्त से स्वयं प्रतिपादित हो जाती है—भ्रान्ति, उसका विषय, उसका आश्रय (भ्रान्त पुरुष), प्रतिषेध, उसका विषय, तथा प्रतिषेधक पुरुष। इन छः पदार्थों के सिद्ध होने से शून्यता के सिद्धान्त की हानि हो जाती है। यदि भ्रान्ति तथा उसके आश्रय और विषय न भी स्वीकार किये जायें तब तक प्रतिषेध तथा उसके आश्रय और विषय स्वीकार करने ही होंगे। यदि इनको अस्वीकार कर दिया जायगा तो सब पदार्थों की सत्ता स्वयं सिद्ध हो जायेगी।

वस्तुतः सब पदार्थों की शून्यता सिद्ध ही नहीं की जा सकती है क्योंकि उसमें कोई हेतु नहीं दिया जा सकता। हेतु दिया जा सकता तो वह शून्य न होता। बिना हेतु के कोई सिद्ध नहीं होती। यदि बिना हेतु के ही स्वभाव-प्रतिषेध सिद्ध हो जाय तो स्वभाव का अस्तित्व भी उसी प्रकार से अहेतुक सिद्ध हो जायगा। यदि हेतु का अस्तित्व माना जाय तो उसके द्वारा साध्य अस्वाभाव्य अपुस्त हो जायगा। अन्त में, सब पदार्थों का प्रतिषेध इसलिए अनुपपन्न है क्योंकि वह प्रतिषेध्य के न पहले हो सकता है न पीछे और न साथ। यदि प्रतिषेध पहले माना जाय तो प्रतिषेध्य के अभाव में प्रतिषेध होगा किस्का। यदि प्रतिषेध को प्रतिषेध्य के पश्चात् माना जाय तो यह समझ में नहीं आता कि प्रतिषेध्य के होने पर प्रतिषेध से होगा क्या। यदि प्रतिषेध और प्रतिषेध्य दोनों साथ हों तो उनमें किसी प्रकार का कार्यकारणभाव स्वीकार नहीं किया जा सकता। इस प्रकार नागार्जुन ने विस्तार से शून्यवाद के विरोध में पूर्वपक्ष की युक्तियों का प्रतिपादन किया है, एवं और अधिक विस्तार से इन उक्तियों का खंडन।

नागार्जुन का उत्तर

शून्यवादी को अपने वचन की शून्यता अभीष्ट है, किन्तु उसके वचन और अन्य पदार्थ हेतु-प्रत्यय-सामग्रियों की अपेक्षा रखते हुए समान-कोटिक हैं और सभी समान रूप से शून्य हैं। वस्तुतः प्रतिपक्षी ने शून्यता का सिद्धान्त ठीक समझा नहीं। पदार्थों का प्रतीत्यसमुत्पाद ही शून्यता है, क्योंकि द्वितीय की सत्ता परतन्त्र अथवा परापेक्ष होती है

उसका अपना वास्तविक स्वभाव स्वीकार नहीं किया जा सकता। यदि पदार्थों का वास्तविक स्वभाव हो तो उन्हें हेतु-प्रत्यय की अपेक्षा न हो। उनकी यह निःस्वभावता ही शून्यता है। शून्यवादी का वचन भी प्रतीत्यसमुत्पन्न है और इसी प्रकार शून्य है जैसे कि अन्य पदार्थ। रथ, पट, घट आदि पदार्थ प्रतीत्यसमुत्पन्न होने के कारण जलसंचारण आदि अपना-अपना कार्य करते हैं। ऐसे ही शून्यवादी को उक्ति भी प्रतीत्यसमुत्पन्न होने के कारण निःस्वभाव होती हुई भी पदार्थों की निःस्वभावता के साधन में अपना कार्य करती है। जिस प्रकार बाद का बनाया एक आदमी जैसे ही दूसरे का प्रतिपेक्ष करे ऐसे ही शून्यवादी के द्वारा पदार्थों के स्वभाव का निषेध है।

शून्यता प्रतिपादक वाक्य न स्वाभाविक है और न यहाँ पर तार्किक विषमता उत्पन्न होती है। सभी पदार्थ शून्य हैं और उनकी शून्यता का प्रतिपादक वाक्य भी शून्य है, किन्तु इन सबकी शून्यता प्रतीत्यसमुत्पन्न होने के कारण है। स्वभाव का प्रतिपेक्ष उस प्रकार का नहीं है जैसा 'शोर मत करो' इस वाक्य में शब्द का प्रतिपेक्ष प्रतिपक्षी के दिग्गे हुए दृष्टान्त में शब्द के द्वारा शब्द का व्यावर्तन किया जाता है। यह दृष्टान्त तब सार्थक होता यदि निःस्वभाव वाक्य के द्वारा निःस्वभाव पदार्थों का निवर्तन किया जाता, किन्तु यहाँ निःस्वभाव वचन के द्वारा पदार्थों के स्वभाव का प्रतिपेक्ष किया गया है। प्रतिपेक्ष इस प्रकार है जैसे कोई भाषा-निमित्त पुरुष भाषा-निमित्त स्त्री में अनुरक्त अन्य पुरुष को उसकी भ्रान्ति बतावे एवं वारण करे। शून्यता-प्रतिपादक वाक्य निमित्तकोपम है, निषिद्ध्यामान पदार्थ निमित्तक-स्त्री के समान है। यह भी कहा जा सकता है कि ध्वनि-निवारण के दृष्टान्त में हेतु साध्यसम है क्योंकि ध्वनि की श्रुता ही नहीं है। सब बात तो यह है कि शून्यवादी व्यवहार-सत्य को स्वीकार करते हुए ही स्वभाव-शून्यता का प्रतिपादन करता है। व्यवहार-सत्य को स्वीकार किये बिना धर्म का उपदेस नहीं किया जा सकता।

“व्यवहारमनाश्रित्य परमावर्णो न देशयते।

परमार्थमनागम्य निर्वाणं नाधिगम्यते॥”

यदि शून्यवादी को कोई प्रतिज्ञा है तब तो उसमें दोष उद्भाविता किया जा सकता है, किन्तु शून्यवादी किसी प्रतिज्ञा को उपस्थापित करता ही नहीं। सभी पदार्थ शून्य एवं अत्यन्त उपचान्त हैं, ऐसी स्थिति में प्रतिज्ञा ही सम्भव नहीं है, प्रतिज्ञा के लक्षण की प्राप्ति किस प्रकार होगी। यदि प्रत्यक्ष आदि चार प्रमाणों में अथवा उनमें से किसी एक से शून्यवादी कुछ उपलब्ध कर प्रवृत्ति एवं निवृत्ति को पुरस्कृत करे तभी तद्विषयक उपालम्भ स्याप्य होगा, किन्तु वस्तुतः शून्यवादी न प्रमाणोपलब्ध किसी विषय को

बर्ताना करता है, न उसके आधार पर किसी प्रकार की प्रवृत्ति की। दूसरी ओर यदि प्रतिपक्षी माना अर्थों की प्रमाणतः प्रसिद्धि बतलाता है तो उसे यह भी बतलाना चाहिए कि उन प्रमाणों की प्रसिद्धि किस प्रकार होगी। यदि यह कहा जाय कि प्रमाणों से प्रमेय-सिद्धि होती है तथा एक प्रमाण से दूसरे प्रमाण की तो अनवस्था प्रसक्त हो जाती है। और यदि प्रमाणों की प्रसिद्धि बिना प्रमाण के हो सकती है तो प्रमेयों की क्यों नहीं हो सकती? यदि यह कहा जाय कि अग्नि के समान प्रमाण अपने को तथा अपने से भिन्न प्रमेयों को प्रकाशित करता है तो यह उत्तर देना होगा कि यह दुष्टान्त विषम और भ्रान्तिमूलक है। अग्नि अपने को प्रकाशित नहीं करती क्योंकि प्रकाशन अप्रकाशित का होता है। उदाहरणार्थ, अन्धेरे में अनूपलब्ध घटप्रकाश होने पर प्रकट हो जाता है। अग्नि इस प्रकार कभी भी अप्रकाशित नहीं माना जा सकती। यदि एक बार यह मान भी लिया जाय कि अग्नि अपने को प्रकाशित करती है तो यह क्या नहीं कहा जा सकता कि अग्नि दूसरे के साथ-साथ अपने को भी जला देती है। यह भी क्या नहीं माना जा सकता कि अन्धेरा अपने को तथा अन्य पदार्थों को बराबर ढँक लेता है। प्रकाश अन्धेरे का अपाकरण है। जहाँ अग्नि होती है वहाँ अन्धेरा होता ही नहीं और न अग्नि में ही अन्धेरा होता है। अतएव यह कहना निस्सार है कि अग्नि अपने को तथा अन्य पदार्थों को प्रकाशित करती है। यदि यह कहा जाय कि अग्नि के पहले अन्धेरा होता है जिसका अग्नि अपनी उत्पत्ति के साथ अपाकरण कर देती है तो यह दिखलाना होगा कि अग्नि की उत्पत्ति के समय उसका अन्धेरे से सम्पर्क होता है। यह स्पष्ट ही असम्भव है। यदि बिना अन्धकार से सम्पर्क हुए अथवा बिना उसकी प्राप्ति के ही अग्नि के द्वारा उसका निवारण होता है तो वहाँ पर उपस्थित अग्नि से ही अशेष लोकघातुओं में अन्धकार हट जाता।

पुनश्च, यदि प्रमाणों की सिद्धि स्वतः मानी जाय तो उन्हें प्रमेयों की भी अपेक्षा न होगी। यदि प्रमेय-निरपेक्ष रूप से प्रमाण-सिद्धि मान ली जाय तो ये स्वतः-सिद्ध प्रमाण किसी भी प्रमेय के साधन न होंगे। दूसरी ओर यदि यह कहा जाय कि प्रमाणों की सिद्धि प्रमेयापेक्ष होती है तो सिद्ध-साधन का दोष उपस्थित हो जाता है क्योंकि अपेक्षा सिद्ध-वस्तु की ही रह सकती है। असिद्ध वस्तु का अन्यामितसम्बन्ध असम्भव है। पुनश्च यदि प्रमाणों की सिद्धि प्रमेयापेक्ष होती है तो प्रमेय-सिद्धि प्रमाणनिरपेक्ष माननी होगी और इस प्रकार की निरपेक्ष प्रमेय-सिद्धि होने पर प्रमाण-सिद्धि सर्वथा व्यर्थ होगी। प्रमाण-सिद्धि प्रमेयापेक्ष होने पर प्रमाण और प्रमेय का परस्पर व्यवय हो जाता है क्योंकि तब प्रमेयों से प्रमाण सिद्ध होते हैं न कि प्रमाणों से प्रमेय। यदि दोनों

की सिद्धि परस्परारेक्षणीय मानी जाय तो दोनों की ही असिद्धि माननी होगी। क्यों तब एक ओर प्रमेय प्रमाण-सिद्ध होंगे, किन्तु वे प्रमाण स्वयं साध्य रहेंगे। दूसरी ओर प्रमाण प्रमेय-सिद्ध होंगे, किन्तु वे प्रमेय स्वयं साध्य होंगे। यदि पिता से पुत्र उत्पन्न हो और पुत्र से पिता तो न पिता उत्पन्न होगा न पुत्र, और ऐसी स्थिति में यह भी नहीं तय हो पायेगा कि कौन पुत्र है और कौन पिता। सच तो यह है कि प्रमाणों की सिद्धि न स्वतः होती है, न परस्पर, न प्रमेयों से, और न अकस्मात्।

कुशल धर्मों के विषय में आचार्यों के द्वारा परिगणन अवश्य किया गया है, किन्तु इन धर्मों के स्वभाव का प्रविभक्त निर्देश नहीं किया जा सकता। यह नहीं कहा जा सकता कि यह कुशल-विज्ञान का स्वभाव है, यह अकुशल विज्ञान का स्वभाव। अतएव यह कहना ठीक नहीं कि पृथक्-पृथक् धर्मस्वभाव का धर्मज्ञ लोगों ने उपदेश किया है। यदि कुशलधर्मों का कुशलस्वभाव प्रतीत्य उत्पन्न होता है तो वह उनका 'स्वभाव' न होकर परभाव ही होगा; और यदि यह कहा जाय कि कुशल धर्मों का स्वभाव निरपेक्ष रूप से उत्पन्न होता है तो आध्यात्मिक जीवन ही व्यर्थ हो जायगा। तब ब्रह्म-चर्यवास के स्थान पर धर्मों का अपना निरपेक्षवास रहेगा। प्रतीत्यसमुत्पाद के खण्डित होते पर सद्वर्णन का अनिवार्य रूप से लक्षण हो जायगा क्योंकि बुद्ध भगवान् ने कहा है "निष्कुली, जो प्रतीत्यसमुत्पाद को देखता है वह धर्म को देखता है"। जब निरपेक्ष रूप से कुशल, अकुशल अथवा अव्याकृत धर्मों के स्वभाव होंगे तो आर्यसत्त्वों को भिन्ना मानना होगा। धर्म और अधर्म तथा लौकिक व्यवहार भी असम्भव हो जायगा क्योंकि तब हेतु-निरपेक्ष सभी भाव नित्य होंगे। भलाई या बुराई के घटने-बढ़ने का प्रत्यक्ष नहीं होगा और न दुःख से मोक्ष तक की चर्चा का। बुद्ध भगवान् की प्रसिद्ध देशना 'सभी संस्कार अनित्य हैं' भिन्ना हो जायगी, सभी संस्कृत धर्म असंस्कृत हो जायेंगे।

पदार्थों के सामयिक होने से उनका स्वभाव सिद्ध नहीं होता क्योंकि नाम स्वयं निःस्वभाव है।

शून्यवादी धर्मों के स्वभाव का प्रतिषेध करते हुए धर्म-विनिर्मुक्त किसी पदार्थ का स्वभाव स्वीकार नहीं करते। ऐसी स्थिति में निस्स्वभाव धर्मों के अतिरिक्त किसी अन्य स्वभाव के स्वीकार का उपालम्भ अयुक्त हो जाता है। यह आपत्ति भी निराधार है कि जिसकी सत्ता प्राप्त है उसी का प्रतिषेध किया जा सकता है और अतएव स्वभाव का स्वीकार बिना शून्यता का उपदेश नहीं हो सकता। क्योंकि यदि ऐसा है तब तो विपक्षी के द्वारा शून्यता का प्रतिषेध ही शून्यता को सिद्ध कर देता है। यदि शून्यता के प्रतिषेध होते हुए भी वह प्रतिषिध्यमान शून्यता शून्यता नहीं है,

तो सत् का ही प्रतिषेध होता है, यह सिद्धान्त खंडित हो जाता है। पुनश्च शून्यवादी न किसी का प्रतिषेध करता है न उसके लिए कोई प्रतिषेध है; अतएव यह कहना व्यर्थ है कि उसके प्रतिषेध में ही विधि पुरस्कृत है। पूर्वपक्ष में कहा गया है कि उक्ति के बिना भी असत् का प्रतिषेध प्रसिद्ध है। अतएव निस्स्वभावत्व का स्थापन व्यर्थ है। इसके उत्तर में शून्यवादी का कहना है कि "सर्व पदार्थ निस्स्वभाव हैं," यह उक्ति पदार्थों को निस्स्वभाव नहीं बनाती, किन्तु स्वभाव के पूर्वसिद्ध अभाव का स्थापन करती है। उदाहरण के लिए देवदत्त के घर में न होने पर यदि कोई कहे "देवदत्त घर में है" और इस पर अन्य कोई पुरुष उसका निषेध करते हुए कहे— "नहीं है" तो उसका निषेध-वचन देवदत्त का अभाव उत्पन्न नहीं कर सकता, केवल उसे प्रकाशित करता है।

पूर्वोक्त मृगतृष्णा के दृष्टांत पर शून्यवादी का कहना है—यदि मृगतृष्णा में जलबुद्धि स्वाभाविक हो तो वह प्रतीत्यसमुत्पाद नहीं होगी। वस्तुतः मृगतृष्णा, विपरीत-दर्शन तथा अयोनिबोधनस्कार की अपेक्षा रखते हुए ही यह जलबुद्धि उत्पन्न होती है। अभिनिवेश स्वाभाविक हो तो उसकी निवृत्ति किस प्रकार होगी? स्वभाव अनिवर्तनीय है। ऐसे ही अन्य ग्राह्य आदि धर्मों में भी शून्यता समझनी चाहिए।

पूर्वपक्ष में कहा गया है कि नैःस्वभाव्य के कारण हेतु के ही असिद्ध होने से शून्यवाद की सिद्धि असम्भव है। इसके उत्तर में भी वही तर्क उपयोगी है जैसा ऊपर षट्क-प्रतिषेध में प्रयुक्त हुआ है। प्रतिषेध और प्रतिषेध्य के परस्पर सम्बन्ध की अनुपपत्ति में शून्यवादी का उत्तर है कि यह सच है कि त्रिकाल में न प्रतिषेध सम्भव है न प्रतिषेध्य, किन्तु यह वस्तुतः शून्यवाद का समर्थन ही है।

इस प्रकार शून्यवाद की तार्किक सम्भावना पर विचार करते हुए नागार्जुन का अन्त में कहना है कि जो शून्यता को मानता है उसके सभी पुरुषार्थ मुरझित रहते हैं। शून्यता को मानने वाले प्रतीत्यसमुत्पाद को हृदयंगम करते हैं और इस प्रकार चार आग्नेय तथा श्रामण्यफल उन्हें उपलब्ध होते हैं। इसी आधार पर उनके समस्त लौकिक व्यवहार भी व्यवस्थित हो जाते हैं।

माध्यमिक कारिकाएँ—प्रतीत्यसमुत्पाद—माध्यमिक कारिकाओं का प्रारम्भ प्रतीत्यसमुत्पाद के उपदेष्टा बुद्ध की प्रसिद्ध वन्दना से होता है। "अनिरोधमनुत्पाद-मनुच्छेदमशाश्वतम् । अनेकार्थमनार्थमनाशममनिर्गमम् ॥ यः प्रतीत्यसमुत्पादं प्रपञ्चोपशमं शिवम् । देशयामास सम्बुद्धस्तं वन्दे वदतां वरम् ॥" प्रतीत्यसमुत्पाद को यही "प्रपञ्चोपशम" एवं "शिव" कहा गया है तथा आठ विनोपणों से उसकी अतर्क्यता एवं अनिवर्तनीयता प्रतिपादित की गयी है। प्रतीत्यसमुत्पाद की अनेक

व्याख्याएँ प्रचलित थीं, यथा "हेतुप्रत्यय-सामग्री की अपेक्षा पदार्थों का उत्पाद", "भंगुर पदार्थों का उत्पाद", "इवम्प्रत्ययता ।" नागार्जुन के लिए पदार्थों की "आपेक्षिकता" उनकी स्वभावसून्यता को द्योतित करती है एवं प्रतीत्यसमुत्पाद को मानने वाला सब पदार्थों की मायोंगम समझता है । इससे अविद्या निवृत्त होती है तथा दुःख के "द्वादशांग" छिन्न हो जाते हैं ।

प्रतीत्यसमुत्पाद के द्वारा व्यावहारिक जगत् का प्रतिषेध इन आठ विशेषणों से प्रकाशित किया गया है—अनिरोध, अनुत्पाद, अनुच्छेद, अशाश्वत, अनेकार्थ, अनानासं, अतागम एवं अनिर्गम । अर्थात् प्रतीत्यसमुत्पाद में न निरोध होता है न उत्पाद, न उच्छेद होता है, न शाश्वत स्थिति, न उसमें पदार्थों की एकता है न अनेकता, न आगति होती है न निर्गति । विरुद्ध धर्मों का निषेध प्रतीत्यसमुत्पाद की अतर्क्यता द्योतित करता है । तर्क-बुद्धि प्रत्येक पदार्थ को धर्म-विशेष से विशेषित कर तद्विपरीत धर्म से उसकी व्यावृत्ति करती है । इस दृष्टि से जो वस्तु एक नहीं है उसे अनेक होना चाहिए, जो उच्छिन्न नहीं होती उसे शाश्वत होना चाहिए, किन्तु प्रतीत्यसमुत्पाद में इस प्रकार का तर्क नहीं लगता । इसका कारण यह है कि शून्य में विशेषण लगा देने से क्षुब्धगुणित अंकों के तुल्य विशेषणों का विरोध भी शून्यतात् ही जाता है । आचार्य गौडपाद ने कहा है कि मायामय बीज से उत्पन्न हुआ मायामय अंकुर न शाश्वत कहा जा सकता है न तत्त्वर । "प्रपंचोपशम" में प्रपंच शब्द का अर्थ वाक् अथवा उसके द्वारा प्रतिपाद्य समस्त अभिव्येय-संज्ञक मानना चाहिए । इस प्रकार प्रपंचोपशम का अर्थ सब-आगू विषय का अतिक्रमण होता है । चित्त-चैत की अप्रवृत्ति तथा ज्ञान-अप-व्यवहार की निवृत्ति होने पर जाति, जरा, मरण आदि अशेष उपद्रव के अभाव के कारण प्रतीत्यसमुत्पाद को "शिव" कहा गया है । अनिरोध आदि विशेषण न केवल प्रतीत्यसमुत्पाद की अतर्क्यता सूचित करते हैं अपितु उत्पाद, निरोध, एकत्व, अनेकत्व तथा गमनागमन आदि तर्कबुद्धिमुख्य धर्मों की अपारमाधिकता भी द्योतित करते हैं । लौकिक बुद्धि के द्वारा विकल्पित उत्पादननिरोधमुक्त जगत् की अपारमाधिकता तथा परमासं की अवगम्यता, दोनों ही प्रतीत्यसमुत्पाद से सूचित होते हैं । यही शून्यवाद का सार है और माध्यमिक कारिकाओं के प्रारम्भ में ही इस प्रकार निर्दिष्ट है ।

पदार्थों की उत्पत्ति का खंडन—उत्पाद, निरोध आदि मिथ्या विकल्पों के खण्डन में प्रवृत्त होते हुए नागार्जुन पहले उत्पाद को लेते हैं । उनका कहना है—

"न स्वतो नापि परतो न द्वान्मां नाप्यहेतुतः ।

उत्पन्ना जानु विद्यन्ते भावाः स्वचन केचन ॥"

अर्थात् किसी भी पदार्थ की उत्पत्ति कभी भी नहीं होती, न अपने से, न दूसरे से, न दोनों से, और न अकस्मात्। चार प्रकार के प्रत्यय बताये गये हैं—हेतु-प्रत्यय, आलम्बन-प्रत्यय, अनन्तर-प्रत्यय एवं अभिपत्ति-प्रत्यय। इनके अतिरिक्त और कोई पाँचवा प्रत्यय स्वीकार्य नहीं है। वस्तु का अपना स्वभाव उसके प्रत्ययों में विद्यमान नहीं होता है, उस स्वभाव के अविद्यमान होने पर परतः उत्पत्ति असम्भव हो जाती है। यह कहा जा सकता है कि प्रत्यय स्वयं पदार्थ को उत्पन्न नहीं करते, किन्तु क्रिया के द्वारा करते हैं। उदाहरणार्थ, चक्षु आदि प्रत्यय विज्ञानजनक क्रिया के निष्पादक होने के कारण प्रत्यय कहे जा सकते हैं। इस प्रकार नागार्जुन का कहना है कि "न तो क्रिया प्रत्यययुक्त है न प्रत्ययवियुक्त, एवं प्रत्यय भी न क्रियायुक्त है न क्रियारहित।" उपर्युक्त उदाहरण में क्रिया विज्ञान के उत्पन्न होने पर अभीष्ट हो सकती है अथवा उसके उत्पन्न होने के पहले अथवा विज्ञान की उत्पद्यमान अवस्था में। विज्ञान के उत्पन्न होने पर क्रिया की कल्पना अयुक्त है क्योंकि तब क्रिया का निष्पादकत्व ही व्यर्थ होगा। विज्ञान के उत्पन्न होने के पहले उसकी उत्पादन क्रिया सुतरां अयुक्त है क्योंकि वह कर्तृविहीन होगी। उत्पद्यमान विज्ञान की कल्पना ही अयुक्त है, क्योंकि उत्पन्न एवं अनुत्पन्न के अतिरिक्त कोई तीसरी कोटि सुबोध नहीं है। प्रत्ययवियुक्त क्रिया की कल्पना स्पष्ट ही अनुपयोगी है। वस्तुतः उसकी योग्यता ही अज्ञात रहेगी। जैसे क्रिया के साथ प्रत्ययों का सम्बन्ध जोड़ना कठिन है ऐसे ही प्रत्ययों के साथ क्रिया का सम्बन्ध भी दुर्घट है।

यदि यह कहा जाय कि चक्षु आदि प्रत्ययों की अपेक्षा में विज्ञान उत्पन्न होता है अतएव चक्षु आदि प्रत्यय कहे जाते हैं तो यह बतलाना पड़ेगा कि जबतक विज्ञान की उत्पत्ति नहीं होती तबतक चक्षु आदि अप्रत्यय ही क्यों न माने जायें और यदि वे अप्रत्यय होंगे तो उनसे उत्पत्ति ही किस प्रकार होगी। यदि यह कहा जाय कि पहले वे अप्रत्यय हैं किन्तु पीछे किसी अन्य प्रत्यय की अपेक्षा से वे स्वयं प्रत्यय बन जाते हैं, तो भी युक्त न होगा, क्योंकि जिस अन्य प्रत्यय की उनको अपेक्षा होगी उसका प्रत्ययत्व सिद्ध करना उतना ही कठिन होगा। पुनश्च चक्षु आदि प्रत्यय सद्भूत विज्ञान के कल्पित किये जा सकते हैं अथवा असद्भूत विज्ञान के। दोनों ही प्रकार से अयुक्तता प्रकट होती है—यदि विज्ञान स्वयं सत् है तो उसको प्रत्यय की आवश्यकता नहीं है। यदि विज्ञान असत् है तो उसका प्रत्यय होगा ही कैसे? इस प्रकार जब न सत्, न असत्, न सदसत् पदार्थ की उत्पत्ति मानी जा सकती है तब उसका उत्पादक हेतु कित्त प्रकार माना जा सकता है?

अनुविज्ञान आदि के विषय कथादि को आलम्बन-प्रत्यय कहा जाता है। आलम्बन प्रत्यय विद्यमान धर्म (=चित्त-चैत) का हो सकता है अथवा अविद्यमान धर्मों का। दोनों ही विकल्पो में आलम्बन प्रत्यय अनावश्यक अथवा असम्बद्ध है। वस्तुतः चित्त-चैत्यों की आलम्बनता सावृत्त ही है। कारण के अव्यवहित निरोध को कार्य की उत्पत्ति का समतन्तर प्रत्यय कहा जाता है। किन्तु कार्यभूत अङ्कुरादि धर्मों के अनुत्पन्न होने पर बीजादि कारण का निरोध अनुपपन्न है। बीज आदि के अनिरुद्ध होने पर समतन्तर-प्रत्यय अनुपपन्न है। दूसरी ओर, प्रत्यय के निरोध होने पर उसकी प्रत्ययता किस प्रकार बनी रहेगी? अधिपति प्रत्यय का लक्षण इस प्रकार किया गया है—“यस्मिन् सति यद्भवति” अर्थात् जिसके होने पर कार्य होता है। अधिपति प्रत्यय कार्य के विशिष्ट स्वरूप का नियामक होता है। नागार्जुन का कहना है कि स्वभाव के अभाव में स्वभाव का नियामक कौन होगा? निस्स्वभाव पदार्थों की सत्ता ही नहीं है अतएव इदं प्रत्ययता से लक्षित अधिपति प्रत्यय की कल्पना उपपन्न नहीं है। प्रत्ययों में व्यस्त अथवा समस्त रूप में कार्य की सत्ता नहीं दिखायी जा सकती; अतः उन प्रत्ययों से उनमें अविद्यमान कार्य की उत्पत्ति किस प्रकार मानी जा सकती है? यदि यह कहा जाय कि इन प्रत्ययों में न होते हुए भी कार्य उनसे उत्पन्न होता है तो फिर वह कार्य अप्रत्यय से भी क्यों नहीं उत्पन्न होता? यहाँ सांक्ष्यों के सत्कार्यवाद तथा वैशेषिकों के असत्कार्यवाद का खण्डन किया गया है। सत्कार्यवाद में कार्य की उत्पत्ति व्यर्थ हो जाती है, असत्कार्यवाद में असम्भव। कार्य प्रत्ययमय है और प्रत्यय अप्रत्यय रूप है। ऐसी स्थिति में उन प्रत्ययों से उत्पन्न कार्य प्रत्ययमय कैसे होगा? अर्थात् पट के तन्तुमय होने के लिए यह आवश्यक है कि तन्तु स्वयं स्वभावसिद्ध हो। अतः कार्य न प्रत्ययमय है न अप्रत्ययमय, वस्तुतः अब कार्य ही नहीं है तो प्रत्यय अप्रत्यय की कल्पना अनावश्यक है।

गति का प्रतिषेध—उत्पत्ति के प्रतिषेध के अनन्तर नागार्जुन दूसरे प्रकरण में गति के प्रतिषेध के लिए तर्क प्रस्तुत करते हैं। गति की सिद्धि के लिए गन्तव्य मार्ग की सिद्धि आवश्यक है। गन्तव्य मार्ग को दो भागों में विभक्त किया जा सकता है— जिसका अतिक्रमण हो चुका है, जिसका अतिक्रमण शेष है। गन्तव्य के अतिक्रान्त भाग में गमन उपरत हो चुका है, अनतिक्रान्त भाग में आरम्भ ही नहीं हुआ है। अतएव वर्तमान क्षण में गमन का गन्तव्य के किसी भी भाग से सम्बन्ध स्थापित नहीं किया जा सकता। फलतः वर्तमानकालिक गमन असिद्ध है। वर्तमानकालिक गमन के असिद्ध होने पर गमन की नैकालिक असिद्धि अनिवार्य है।

यह शंका की जा सकती है कि गन्तव्य अध्वा को 'गत' 'अगत' तथा 'गम्यमान', इन तीनों भागों में विभक्त कर 'गम्यमान' भाग में गमन की कल्पना करनी चाहिए। किन्तु 'गम्यमान' गन्तव्य में गमन के लिए गमन के पूर्व ही गन्तव्य को 'गम्यमान' होना चाहिए। ऐसी स्थिति में या तो 'दो गमन' मानने होंगे या गति के अभाव में भी गम्यमानता की सिद्धि माननी होगी। दो गमन मानने पर दो गन्ता मानने होंगे। वस्तुतः 'गत' और 'अगत' अध्वा में गति का योग नहीं है, 'गम्यमान' अध्वा की सिद्धि स्वयं गमनसापेक्ष है। गम्यमानता गतिपूर्वक है, गति गन्तव्यपूर्वक।

गमन गन्ता की भी अपेक्षा रहता है, किन्तु गन्तव्य स्वयं गतिसापेक्ष है। यदि गमन के पूर्व ही गन्ता सिद्ध है तो 'द्विगमन'—प्रसंग पुनः उपस्थित होगा। यदि गन्ता सिद्ध ही नहीं है तो तदाश्रित गमन भी असिद्ध होगा। यदि गन्ता और गमन एक है तो कर्तु-कर्म-विरोध उपस्थित होगा। यदि गन्ता अन्य है, गमन अन्य, तो वे घट-पट नष्ट हो जाएंगे। गन्ता गतिरहित भी होगा, गति गन्तरहित भी।

गमनारम्भ भी गन्तव्यसापेक्ष होने के कारण उपर्युक्त रीति से अनुपपन्न है। स्थिति के निरोध से गति का आरम्भ कहा जाता है, किन्तु यह निरोध स्थिति काल में भी असम्भव है, उसके अन्तर भी। वस्तुतः गति स्वतिसापेक्ष है, स्थिति गतिसापेक्ष। दोनों ही असिद्ध हैं। नागार्जुन के इस गति-विचार में स्थूल गति को क्षणिक पारमाणविक गति में विश्लेषित कर यह प्रदर्शित किया गया है कि जहाँ आपाततः एक अविच्छिन्न क्रियाप्रवाह प्रतीत होता है वहाँ वस्तुतः अणानुपूर्वी के समानान्तर एक स्थित्यानुपूर्वी देखी जा सकती है जिनमें गति उतनी ही अवास्तविक है जितनी नटराज की मूर्ति में। गतिशील वस्तु प्रत्येक क्षण में कहीं-न-कहीं अवस्थित अर्थात् उपलब्ध होती है। यहाँ तक नागार्जुन तथा ग्रीक दार्शनिक जेनो के विचार समानान्तर हैं। किन्तु नागार्जुन स्थिति की प्रतीति को भी अलातवकवत् भ्रान्त मानते हैं।

इन्द्रिय-परीक्षा—तृतीय प्रकरण में चक्षु-आदि इन्द्रियों की परीक्षा की गयी है। अभिधर्म के अनुसार दर्शन, ध्वण, घ्राण, रसन, स्पर्श तथा मन, छः इन्द्रियाँ हैं। इनके द्रष्टव्य आदि गोचर हैं। वे ही सुप्रसिद्ध द्वादश आयतन हैं। नागार्जुन का कहना है कि इन्द्रियों को विषयों का ग्राहक नहीं माना जा सकता क्योंकि वे स्वयं अपने ग्रहण में असमर्थ हैं। पुनश्च दर्शन आदि विषय-ग्रहण को उसी रीति से अनुपपन्न सिद्ध किया जा सकता है जिस रीति से अगर गमन को अनुपपन्न सिद्ध किया गया है। इन्द्रियों को विषयोपलब्धि का करण भी नहीं माना जा सकता क्योंकि तब उनके अतिरिक्त एक कर्ता अपेक्षित होगा जिसे अपनी उपलब्धि में असमर्थ मानते हुए भी विषयों को उपलब्धि में समर्थ

मानना होगा। इसीनादि व्यापार को अस्वगत मानकर क्रियारहित धर्मभाव की उत्पत्ति का पता भी नहीं लिया जा सकता क्योंकि इस प्रकार का निष्क्रिय धर्म आकाशकुण्डल के समान असत्य होगा।

स्कन्ध-परीक्षा—चतुर्थ प्रकरण में स्कन्ध-परीक्षा की गयी है। रूपस्कन्ध के अन्तर्गत रूप, रस, वाद आदि भौतिक गुण हैं, उनके कारण महाभूत हैं। बिना भूत-भौतिक के कार्यकारणभाव के रूपस्कन्ध की सिद्धि नहीं हो सकती। किन्तु कार्य-कारण-भाव की अनुपपन्नता ऊपर सिद्ध की जा चुकी है। पुनश्च कार्य न कारण के सदृश अभीष्ट है, न विलक्षण। रूप के कारण चार महाभूत कठिन, द्रव, उष्ण तथा तरल स्वभाव के हैं। आभ्यन्तर भौतिक धर्म पाँच इन्द्रियाँ रूपप्रसादात्मक हैं, बाह्य भौतिक रूपादि का स्वभाव विविध इन्द्रियाह्य है। भूत और भौतिकों के लक्षण में स्पष्ट ही भेद है। किन्तु भेद होने पर कार्यकारण नियम ही दुर्बोध है। रूपस्कन्ध के समान ही अन्य स्कन्ध तिरस्कार्य हैं।

पंचम प्रकरण में धातुपरीक्षा की गयी है। छः धातुएं—पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश तथा विज्ञान हैं। इनके पृथक्-पृथक् लक्षण दिये गये हैं। यथा, आकाश का अनावरण अथवा अनवरोध। किन्तु लक्ष्य और लक्षण का सम्बन्ध दुरुपपाद है। यदि लक्ष्य और लक्षण भिन्न हैं तो पृथ्वी और काठिन्य पृथक्-पृथक् उपलब्ध होंगे; यदि वे अभिन्न हैं तो लक्षण निराश्रय अथवा लक्ष्य अलक्ष्य हो जायेंगे। यदि लक्ष्य लक्षण-रहित है तो उसमें लक्षण की प्रवृत्ति न होगी, यदि लक्ष्य लक्षणसहित है तो उसमें लक्षण की प्रवृत्ति अनावश्यक होगी। लक्षण के बिना लक्ष्य की उपलब्धि नहीं हो सकती, लक्ष्य की उपलब्धि के बिना लक्षण किया नहीं जा सकता। तात्पर्य यह है कि आकाश आदि तत्त्व केवल लक्षण-बोबर हैं, किन्तु ऐसी स्थिति में उनके लक्षण ही काल्पनिक हो जाते हैं। सौधान्तिक आकाश को अभावभाव मानते हैं। किन्तु जब भाव ही असिद्ध है तो अभाव कैसे सिद्ध होगा? 'जो अल्पबुद्धि पदार्थों के अस्तित्व एवं नास्तित्व को मानते हैं वे शिवात्मक, प्रपञ्चोपशम को नहीं देखते हैं।'

षष्ठ प्रकरण रागरक्त-परीक्षा है। यह शंका की जा सकती है कि तथागत ने राग आदि क्लेशों का अस्तित्व बताया है, अतः स्कन्ध आदि उपपन्न हैं। नागाजुन का कहना है कि राग और रक्त (=रागमुक्त) का सम्बन्ध अनुपपन्न है। यदि राग की उत्पत्ति के पूर्व पुरुष रागरहित है तो उसमें राग की उत्पत्ति होगी ही नहीं, अन्यथा अर्हत्ता में रागोत्पत्ति सम्भव होगी। दूसरी ओर राग के पूर्व ही पुरुष रक्त अथवा रागमुक्त किस प्रकार होगा? यदि राग और रागमुक्त चित्त को सहोत्पन्न माना जाय तो उन्हें

बैल के दो सींगों के मुख्य निरोध मानता होगा। राग और रक्त का सहभाव न उनके एकत्व के साथ संगत है, न उनके पृथक्त्व के साथ।

सप्तम प्रकरण में संस्कृतपरीक्षा है। उत्पाद, व्यय, तथा स्थित्यन्यथात्व को तीन संस्कृतलक्षण बताया गया है। किन्तु इन लक्षणों के पृथक्-पृथक् प्रयोग से संस्कृतत्व निरूपित नहीं हो सकता और इनका एक साथ प्रयोग किया नहीं जा सकता। पुनरव, यदि उत्पाद आदि में उत्पाद आदि लक्षण प्रयुक्त किये जायें तो अनवस्था प्रयुक्त होगी, यदि नहीं, तो वे असंस्कृत हो जायेंगे। उत्पाद आदि विरुद्ध लक्षणों को एक ही वस्तु में प्रवृत्ति भी दुर्घट है। उत्पाद आदि पृथक्-पृथक् भी अनुपपन्न है। वस्तुतः उत्पाद, स्थिति एवं भंग माया, स्वप्न अथवा गन्धर्वनगर के समान हैं।

आठवें प्रकरण में कर्मकारक परीक्षा है। कर्ता, क्रिया, एवं कर्म का उसी प्रकार निराकरण मुलभ है जैसे गन्ता, गमन, एवं गन्तव्य का। कर्ता के बिना कर्म असम्भव है, कर्म के बिना कर्तृत्व असिद्ध। यदि कर्म के पूर्व कर्ता विद्यमान है तो पहला ही कर्म दूसरा कर्म होगा। यदि कर्ता नहीं है तो कर्म का प्रारम्भ ही न होगा।

संमितीय कहते हैं कि दर्शन, श्रवण आदि के पूर्व ही उनके उपादाता की सत्ता को स्वीकार करना चाहिए। इसका पूर्वपरीक्षा नाम के नवम प्रकरण में स्पष्ट है। कर्म और कर्ता, गमन और गन्ता के समान ही उपादान और उपादाता परस्पर सापेक्ष होने के कारण तिःस्वभावात् हैं। यह आपत्ति की जा सकती है कि सापेक्ष होने से ही किसी वस्तु को शून्य नहीं माना जा सकता। उदाहरण के लिए अग्नि इन्धन की अपेक्षा कर प्रज्वलित होती है, तथापि अग्नि का दाहकत्व स्वभाव अक्षुण्ण रहता है। इसके निराकरण के लिए अग्नीन्धनपरीक्षा नाम के दशम प्रकरण की रचना हुई है। यदि अग्नि इन्धन से पृथक् है तो नित्यप्रज्वलित रहेगी; न उसे जलाना होगा, न वह बुझेगी। यदि अग्नि इन्धन से पृथक् नहीं है तो इन्धन को जलाना न होगा, न इन्धन जलेगा। अन्यथा कर्तृ-कर्म-विरोध उपस्थित होगा। अग्नि और इन्धन परस्पर सापेक्ष हैं तथा नागार्जुन के लिए उनका दृष्टान्त दार्ष्टान्तिक के समान असिद्ध है। नागार्जुन से तर्क करना कठिन है क्योंकि वे सब दृष्टान्तों को ही असिद्ध मानते हैं।

एकादश प्रकरण का नाम पूर्वपरिकोटिपरीक्षा है। तथागत ने कहा है—“भिक्षुओ! जन्म-मरण रूप संसार अनादि है। अविद्या से आच्छादित तथा तृष्णा से बंधे हुए जीवों के आवाममन को पूर्व कोटि का पता नहीं चलता।” इससे विदित होता है कि अनादि संसार की सत्ता है। अतएव संसारी आत्मा की भी सत्ता माननी चाहिए। इस शंका के उत्तर में नागार्जुन का कहना है कि तथागत ने संसार को अनवरात्र बताया है अर्थात्

संसार का न आदि है और न अन्त। ऐसी स्थिति में संसार का मध्य ही कैसे स्वीकार किया जा सकता है? संसार के अभाव में संसारी भी निराकृत हो जाता है। पुनश्च यदि पहले जन्म की सत्ता मिट्ठ हो और पीछे जरा-मरण की तो जन्म, जरामरण से रहित हो जायगा तथा सब अमर हो जायेंगे। यदि जरामरण पहले हो और जन्म पीछे तो अहेतुक जन्म का जरा-मरण किस प्रकार होगा अर्थात् फिर से सबकी अमरता प्रसक्त हो जाती है। जरा-मरण और जन्म को समानकालिक भी नहीं माना जा सकता क्योंकि वे परस्पर विरुद्ध हैं। यही नहीं, सहभूत जन्म और मरण बल के दो सौगों के समान निरपेक्ष तथा अहेतुक हो जायेंगे। इस तर्क से यह सूचित होता है कि न केवल संसार की अपितु किसी भी पदार्थ की पूर्वोक्ति अथवा सत्ता स्वीकार नहीं की जा सकती।

बारहवाँ प्रकरण दुःख-परोक्षा है। यह कहा जा सकता है कि दुःख की सत्ता से आत्मा की सत्ता सूचित होती है। पाँच उपादान स्कन्ध दुःख कहलाते हैं। यह दुःख निराश्रय नहीं हो सकता, अतएव आत्मा की सत्ता को स्वीकार करना चाहिए। इसके उत्तर में नागार्जुन दुःख की सत्ता का ही खण्डन करते हैं। दुःख स्वयंकृत हो सकता है, अथवा परकृत, अथवा स्वयंकृत-एवं-परकृत, अथवा अहेतुक। दुःख पिछले जन्म के स्कन्धों की अपेक्षा रखकर उत्पन्न होते हैं। अन्याय अथवा उत्पन्न होने के कारण स्कन्धात्मक दुःख की स्वयंकृत नहीं माना जा सकता। दुःख को परकृत भी नहीं माना जा सकता क्योंकि पिछले जन्म के कारणात्मक स्कन्धों को इस जन्म के कार्यात्मक स्कन्धों से भिन्न अवस्थित नहीं किया जा सकता। यहाँ पर कार्य और कारण की भेदाभेद-व्यवस्था को अनुपपन्न सूचित किया गया है। यह कहा जा सकता है कि दुःख का कारण दुःख अभिप्रेत नहीं है, अभिप्राय यह है कि पुरुष स्वयं अपने कर्म से दुःख की उत्पत्ति करता है। इसके उत्तर में नागार्जुन का प्रश्न है कि यह पुरुष कौन-सा है—वह जो दुःख की उत्पत्ति करता है अथवा वह जो उसके कारणभूत कर्म का कर्ता है। दुःख की उपाधि एक पुरुष को सूचित करती है, कर्म की उपाधि दूसरे पुरुष को। यहाँ पुरुष की केवल प्रवृत्ति अथवा ओपाधिक सत्ता स्वीकृत है। ऐसी स्थिति में दुःख को स्वयंकृत अथवा अभिप्रेत-पुरुष-कृत किस प्रकार माना जा सकता है? मनुष्य-पुद्गल के द्वारा किसे कर्म का दुःख तारक-पुद्गल भोग करता है। इस दुःख को स्वयंकृत मानना अनुपपन्न है। दूसरी ओर यदि एक पुरुष को कर्ता दूसरे को भोक्ता मानकर दुःख को परकृत माना जाय तो भी कठिनार्थ दुर्निवार है। वस्तुतः ऐसी स्थिति में दुःख की अन्यत्र उत्पत्ति तथा अन्यत्र संशान्ति स्वीकार करनी होगी। स्वयंकृत दुःख के अप्रसिद्ध होने पर अन्यकृत दुःख की उत्पत्ति ही न होगी क्योंकि जो अन्य पुरुष दुःख को उत्पादित करता है उसके लिए दुःख स्वयंकृत होगा। परकृत दुःख 'पर' के लिए स्वयंकृत होगा। यदि दुःख न

स्वकृत है, न परकृत तो उभयकृत भी नहीं हो सकता। अहेतुक दुःख आकाशकुसुम की सुगन्ध के समान है। न केवल दुःख अपितु समस्त घट, पट आदि पदार्थ इसी प्रकार न स्वकृत हैं न परकृत, न उभयकृत, न अहेतुक।

तेरहवाँ प्रकरण संस्कार-परीक्षा है। तथागत ने सब संस्कारों को नश्वर और मिथ्या कहा है। वस्तुतः यदि सब संस्कार मिथ्या हैं तो नश्वर कौन है? जब संस्कार हैं ही नहीं तो उनका विनाश कैसे होगा? अतएव तथागत की उक्ति को शून्यता की सूचना मानना चाहिए। यह शंका हो सकती है कि निस्स्वभावता को स्वभाव की विनाशिता कहा जा सकता है। किन्तु यदि स्वभाव है तो उसका अन्यथाभाव नहीं हो सकता और यदि स्वभाव नहीं है तो उसके अन्यथाभाव का प्रश्न ही नहीं उठता। वस्तुतः अन्यथाभाव ही अनुपपन्न है। जो युवा है, वह बूढ़ा नहीं होता, जो बूढ़ा है वह बूढ़ा क्या होगा? यदि दूध, दही बन जाता है तो दूध को ही दही मान लेना चाहिए, अन्यथा दूध से अतिरिक्त कोई अन्य वस्तु वही बनेगी। निस्स्वभावता अथवा शून्यता को किसी प्रकार का स्वभाव न मानना चाहिए। यदि कोई वस्तु अशून्य हो तब शून्य भी कोई वस्तु हो सकती है। जब वशून्य ही नहीं है तो शून्य किस प्रकार होगा? तथागत ने शून्यता को सब दृष्टियों से मुक्ति का मार्ग कहा है। जो शून्यता को ही दृष्टि बना लेते हैं उनको असाध्य मानना चाहिए।

बौद्धों के प्रकरण का नाम संसर्ग-परीक्षा है। द्रष्टा, दर्शन एवं द्रष्टव्य, ये तीन दो-दो करके अथवा तीनों साथ संसर्ग में नहीं आ सकते। संस्कारों के संसर्ग का उपदेश बन्ध्यापुत्रों के संसर्ग के समान है। अन्योन्यसंसर्ग के लिए अन्यत्व सिद्ध होना चाहिए। किन्तु अन्यत्व अन्योन्यसापेक्ष है। घट का पट से अन्यत्व तभी सिद्ध होगा जब पट का पट से अन्यत्व पूर्वसिद्ध रहेगा। 'यदि अन्य (यथा घट) अन्य (यथा पट) से अन्य है तो वह (घट) अन्य (पट) के बिना ही अन्य रहेगा, किन्तु वह अन्य, अन्य के बिना अन्य नहीं है, अतएव उसकी सत्ता नहीं है', अर्थात् यदि घट पट से अन्य है तो पट के बिना भी घट में अन्यत्व सिद्ध होगा। किन्तु इस प्रकार का पट-निरपेक्ष घटगत अन्यत्व असम्भव है। यहाँ पर यह स्मरणीय है कि बौद्धों के अनुसार शब्दों का अर्थ अपोहात्मक होता है अर्थात् घट शब्द एक निश्चित स्वभावविशेष की ओर संकेत न कर पर-भाव की व्यावृत्ति सूचित करता है। घट शब्द का अर्थ घट न होकर पट, कट आदि का अभाव है। नागाजुन के अन्यत्व-खण्डन में एक प्रकार का अत्यन्त अमोहवाद सूचित है। अन्यत्व न अन्य में हो सकता है, न अतन्य में। अन्य में अन्यत्व की कल्पना किसी प्रकार के अतिशय का आधान नहीं करती, अतन्य में उसकी कल्पना ही नहीं की जा

सकती। अन्यत्व की अवस्थिति अन्य में हो सकती है, किन्तु अन्यत्व की अवस्थिति के बिना अन्य की सिद्धि ही नहीं होगी।

पन्द्रहवें प्रकरण में स्वभावपरीक्षा है। नागार्जुन के लिए वास्तविक स्वभाव को अकृत्रिम तथा निरपेक्ष होना चाहिए; किन्तु इसके विपरीत ग्रन्थार्थ में सभी तथाकथित स्वभाव प्रतीत्यसमुत्पन्न एवं सामैत है। अतएव उन्हें अवास्तविक वा भ्रूय मानना चाहिए। स्वभाव के अभाव में परभाव भी नहीं हो सकता। स्वभाव और परभाव के न होने पर भाव नहीं हो सकता तथा भाव के न होने पर अभाव भी नहीं हो सकता। स्वभाव, परभाव, भाव एवं अभाव, इनको मानने वाले बृद्धशासन को ठीक नहीं पहचानते। यदि स्वभाव की हेतुप्रत्यय से उत्पत्ति हो तो वह कृत्रिम हो जायगा। अतः स्वभाव की उत्पत्ति, बिनाग वा अन्यथाभाव असम्भव है। किन्तु यह बृद्ध अस्तित्ववाद ही दार्शनिकवाद है जिसका तथागत ने नास्तित्ववाद वा उच्छेदवाद के समान खण्डन किया है। कात्यायनाववादसूत्र का सब बौद्ध सम्प्रदायों में पाठ मिलता है। इस सूत्र में तथागत ने अस्तित्व और नास्तित्व का प्रतिषेध कर मध्यमा प्रतिपदा का उपदेश किया है जोकि स्वभावसूचता का उपदेश है।

षोडशवें प्रकरण अन्धनमोक्षपरीक्षा है। संसार के प्रतिषेध के लिए नागार्जुन का कहना है कि यदि संस्कार संसरण करते हैं तो वे नित्य होंगे वा अनित्य। नित्य होने पर वे निष्क्रिय एवं असंसारी हो जायेंगे। अनित्य होने पर वे उत्पत्ति के अनन्तर ही नष्ट हो जायेंगे और अतएव संसरण में असमर्थ होंगे। संस्कारों के स्थान पर यदि जीव को संसारी बताया जाय तो भी इसी प्रकार की कठिनाई उत्पन्न होगी। यदि संसारी इस जन्म के स्कन्धों का त्याग कर जन्मान्तरीय स्कन्धों का उपादान करे तो अन्तराल में उसका अभाव मानना होगा। यदि अत्यागपूर्वक उपादान किया जाय तो एक साथ ही दो संसारियों की सत्ता माननी होगी। संसार के समान निर्वाण भी न संस्कारों का हो सकता है, न जीव का। अतएव न जन्म वास्तविक है न मोक्ष। संसार और निर्वाण दोनों ही कल्पित हैं।

सत्रहवें प्रकरण कर्मफलपरीक्षा है। कर्म का मूल 'चित्ता' अथवा मानसिक संकल्प है। इन संकल्प से उत्पन्न वाचिक एवं कायिक किंवा 'अविज्रप्ति' नाम का सूक्ष्म रूप-धर्म, तथा 'परिभोगमय' दान भी कर्म माने जाते हैं। कर्म और कर्मफल का सम्बन्ध उपपादित करने के लिए 'अविप्रणाश' नाम के चित्ताविप्रयुक्त धर्म की कल्पना की जाती है। कर्म एक प्रकार का ऋण है, 'अविप्रणाश' ऋणपत्र के समान है। इस कल्पना से कर्म की अनित्यता उसके फल की अनिवार्यता से समंजस हो जाती है। इस समस्त

अभ्युपगम के विरोध में नागार्जुन का कहना है कि यदि कर्म को स्वभावयुक्त माना जायगा तो वह शाश्वत तथा अ-कारण ही जायगा। पाप, पुण्य आदि भी नित्यव्यवस्थित ही जायंगे। पुनश्च कर्म के कर्ता तथा भोक्ता का भेद अथवा जमेद व्यवस्थापित नहीं किया जा सकता। अतएव कर्म को निःस्वभाव या शून्य मानना चाहिए। कर्म की सत्ता ऐसी ही है जैसे कोई मायानिर्मित पुरुष अन्य का निर्माण करे। क्लेश, कर्म, देह, कर्ता तथा कर्मफल, सब गन्धर्वनगर, मरीचिका अथवा स्वप्न के ध्रुमान हैं।

अठारहवां प्रकरण आत्मपरीक्षा है। यदि आत्मा स्कन्धों से अभिन्न है, तो वह उत्पत्ति-विनाशशील हो जायगा। यदि आत्मा स्कन्धों से भिन्न है तो विज्ञान आदि स्कन्ध, लक्षणों से रहित हो जायंगे। अर्थात् स्कन्ध-भिन्न आत्मा में कृपण, अनुभव, निमित्तोद्ग्रहण, अभिसंस्करण तथा विषय-प्रतिबिम्बित का अभाव होगा। आत्मा के अभाव में आत्मीय का अभाव अनिवार्य है। आत्मा और आत्मीय के उपशम होने पर योगी निर्मम और निरहंकार हो जायगा। किन्तु इस निर्मम और निरहंकार मुख्य को भी वास्तविक सत्ता नहीं है, जो उसे विद्यमान मानता है वह अविद्या में पड़ा है। अहं और मम के क्षीण होने पर पुनर्जन्म क्षीण हो जाता है। कर्म और क्लेश के क्षय से मोक्ष की प्राप्ति होती है। कर्म और क्लेश विफल से उत्पन्न होते हैं, विफल प्रपञ्च से, समस्त प्रपञ्च शून्यता में निरुद्ध हो जाता है। श्यामस्त ने कहीं आत्मा का उपदेश किया है, कहीं अनात्मा का और कहीं आत्मा एव अनात्मा दोनों का प्रतिषेध किया है। वह उनका उपायकोशल है। चित्त-गोचर के निवृत्त होने पर समस्त अभिधेय भी निवृत्त हो जाता है। अर्थात् परमार्थ अवाञ्छितमगोचर है। धर्मेता निर्वाण के समान अनुत्पन्न एवं अनिरुद्ध है। बुद्ध का अनुशासन यह है कि सब तथ्य है, सब अतथ्य है, तथ्य एवं अतथ्य दोनों हैं तथा वस्तुतः न अतथ्य है और न तथ्य है। तत्त्व का लक्षण यह है कि वह निर-पेक्ष, शान्त, निष्प्रपञ्च, निर्विकल्प तथा नानात्वरहित है। जो कुछ सापेक्ष है उसका अपना स्वभाव नहीं है, न उसका परभाव हो सकता है। न वह उच्छिन्न है, न शाश्वत। बुद्ध शासन का मर्म यही है कि परमार्थ न एक है न अनेक, न नित्य और न अनित्य।

उन्नीसवें प्रकरण में काल-परीक्षा है। यह माना जाता है कि अतीत, अनागत तथा वर्तमान, इन तीनों रूपों में काल की विजृम्भित है। नागार्जुन का कहना है कि वर्तमान और भविष्य अतीत की अपेक्षा ही निर्धारित किये जा सकते हैं। किन्तु यदि वे वस्तुतः अतीत की अपेक्षा रखते तो उन्हें भी अतीत में होना चाहिए था। जब अतीत था तब वर्तमान और भविष्य नहीं थे। जब वे थे ही नहीं तो उन्हें अपेक्षा किस प्रकार हो सकती थी? जिस समय वर्तमान और भविष्य सत्ता-लाभ करते हैं, उस समय अतीत नष्ट हो गया था।

पस्युतः काल के तीनों विभाग परस्पर सापेक्ष है, किन्तु हो नहीं सकते क्योंकि जब एक होता है तो दूसरे नहीं होते। यह कहा जा सकता है कि काल की सत्ता क्षणादि परिमाण से सूचित होती है। किन्तु क्षण आदि से अतिरिक्त यदि कोई स्थिर काल हो तभी क्षण आदि के द्वारा उसके परिमाण का ग्रहण किया जा सकता है। इस प्रकार का कूटस्थ काल सर्वथा असिद्ध है। दूसरी ओर यह भी नहीं कहा जा सकता कि क्षणादि के द्वारा किसी नित्य काल की अभिव्यक्ति होती है। यदि यह कहा जाय कि संस्कृत पदार्थों की अपेक्षा काल की सत्ता होती है तो भी यह स्मरणीय है कि इन पदार्थों की सत्ता स्वयं असत्य है।

बौद्धों के प्रकरण का नाम सामग्री-परीक्षा है। हेतुप्रत्यय-सामग्री की सत्ता का निराकरण करते हुए नागार्जुन का कहना है कि यदि सामग्री में फल विद्यमान है तो सामग्री से वह उत्पन्न किस प्रकार होता है? और यदि वह सामग्री में विद्यमान नहीं है तो उसे सामग्री से उत्पन्न किस प्रकार कहा जा सकता है? हेतु-फल-भाव की अनुप-पन्नता उपर्युक्त चिन्ता से ही यहाँ पुनः विस्तारित है। संभव-विभव-परीक्षा नाम के इक्कीसवें प्रकरण में भी उत्पत्ति तथा विनाश को अक्षम्य प्रतिपादित किया गया है।

बाईसवें प्रकरण में तथागत-परीक्षा है। तथागत के अस्तित्व का भाषार्जुन ने उसी प्रकार निराकरण किया है जैसे आत्मा के अस्तित्व का। न तथागत स्कन्धात्मक हो सकते हैं न स्कन्धातिरिक्त। स्कन्धों के सहारे उनकी प्रजप्तिमान होती है। स्कन्धापेक्ष होने के कारण वे निस्स्वभाव हैं। तथागत की इस शून्यता में किसी अन्य वस्तु की असून्यता अभिप्रेत नहीं है। अतएव यह भी कहा जा सकता है कि तथागत न शून्य हैं न असून्य, न दोनों, और न दोनों का अभाव। इस स्वभाव-शून्यता के कारण ही निरोध के अन्तर बृद्ध रहते हैं अथवा नहीं, इस प्रकार की चिन्ता अप्रयुक्त है। जो बुद्ध को प्रपञ्चातीत तथा अव्यय प्रपञ्चित करते हैं, वे प्रपञ्च से ही विहत हैं, वे तथागत को नहीं जानते। तथागत का वही स्वभाव है जो जगत् का, दोनों ही निस्स्वभाव हैं।

तेईसवाँ प्रकरण विपर्यासपरीक्षा नाम का है। राग, द्वेष, और मोह की उत्पत्ति में संकल्प साधारण कारण है तथा शुभ-आकार, अशुभ-आकार एवं विपर्यास क्रमशः विशिष्ट कारण हैं। किन्तु शुभ, अशुभ आदि की अपेक्षा उत्पन्न होने के कारण क्लेश निस्स्वभाव हैं। आत्मा की शून्यता के कारण भी वे निराश्रय हैं। रस, रस आदि पञ्चविध बाध्य वस्तु भी स्वजायम् हैं। अतएव क्लेश निराश्रय हैं। यदि अनित्य को नित्य समझना अविद्या है तो शून्य को अनित्य समझना क्या अविद्या नहीं है?

चौबीसवें प्रकरण में आर्यसत्त्वों की परीक्षा की गयी है। यह संका हो सकती है कि शून्यता का स्वीकार करने पर उत्पत्ति और निरोध, असत्य हो जाते हैं, अतः आर्यसत्त्व

भी मिथ्या मानने होंगे। ऐसी स्थिति में जार्यकल, जार्य-मुख, संघ, धर्म एवं बुद्ध को भी सत्ता असम्भव हो जायेगी। न केवल तीनों रत्न शून्यता से विलुप्त हो जाते हैं अपितु समस्त लौकिक व्यवहार भी। उसके उत्तर में नागार्जुन का कहना है कि इस प्रकार की शंका शून्यता के अज्ञान के कारण है। तथागत ने संवृत्ति सत्य तथा परमार्थसत्य, इन दोनों सत्वों का उपदेश किया है। इन दो का विभाग ठीक न जानने पर गम्भीर बुद्ध-शासन में प्रवेश नहीं हो सकता। व्यवहार का सहारा लिये बिना परमार्थ का उपदेश सम्भव नहीं है। परमार्थ के ज्ञान के बिना निर्वाण की प्राप्ति नहीं होती। शून्यता का असम्यक् ज्ञान वैसे ही घातक सिद्ध होता है जैसे दुर्गुहिन सर्प अथवा दुष्प्रसाधित विद्या। यही कारण है कि संबोधि के अनन्तर तथागत ने धर्मोपदेश के प्रति अरुचि का अनुभव किया। शून्यता पर आरोप करना व्यर्थ है। शून्यता के न मानने पर तथा नामा वस्तु-स्वभाव स्वीकार करने पर हेतु-प्रत्यय-भाष तथा उत्पत्ति और निरोध का क्रम सम्भव है। दूसरी ओर प्रतीत्यसमुत्पाद का ही नामान्तर शून्यता है। सापेक्ष व्यपदेश तथा मध्यमा-प्रतिपद भी वही है। कोई भी वस्तु अप्रतीत्य उत्पन्न नहीं होती, अतः कोई भी वस्तु अरूप्य नहीं है। वस्तुतः शून्यता के न मानने पर ही आर्यसत्य आदि के अभाव का दोष सिद्ध होता है। यदि सब कुछ स्वभाव-सिद्ध है तो अनित्यात्मक दुःख, समुदय, निरोध तथा मार्ग असम्भव हो जायेंगे। जो प्रतीत्यसमुत्पाद को देखता है वही दुःख, समुदय, निरोध और मार्ग को भी देखता है।

पञ्चीसवां प्रकरण निर्वाणपरीक्षा नामक है। यह शंका की जा सकती है, यदि सब कुछ शून्य है, न किसी की उत्पत्ति होती है न विनाश, तो किसके प्रहाण अथवा निरोध के द्वारा निर्वाण सम्भव होगा? इस शंका के उत्तर में नागार्जुन का प्रतिप्रश्न है कि यदि सब कुछ अशून्य अथवा स्वभावसिद्ध है, न किसी की उत्पत्ति होती है न विनाश, तो भी किसके प्रहाण व निरोध के द्वारा निर्वाण सम्भव है? वस्तुतः निर्वाण अप्रहाण एवं असम्प्राप्त है, अबिच्छिन्न एवं अशाश्वत, अनिरुद्ध एवं अनुत्पन्न। निर्वाण को भावकन नहीं कहा जा सकता क्योंकि अस्तित्व जरा-मरण आदि के अतिरिक्त नहीं हो सकता। यदि निर्वाण भावात्मक माना जाय तो निर्वाण संस्कृत एवं सोपादान हो जायगा। यदि निर्वाण भावात्मक नहीं तो उसे अभावात्मक भी नहीं माना जा सकता। अभाव सापेक्ष एवं सोपादान होता है। निर्वाण को वैसा नहीं माना जा सकता। निर्वाण न भाव है, न अभाव। उत्पत्ति, निरोध का सापेक्ष क्रम संसार कहा जाता है। उसी की निरोधतया अप्रवृत्ति को निर्वाण कहते हैं। संसार और निर्वाण में किसी प्रकार का भेद नहीं है। परमार्थ समस्त उपालम्भ एवं प्रपञ्च का उपशम है। वस्तुतः बुद्ध भगवान् ने कभी किसी के लिए किसी धर्म का उपदेश नहीं दिया।

छत्तीसवें प्रकरण में ह्यावशायतन का प्रसंग है। यह प्रसिद्ध है कि अविद्या से संस्कार उत्पन्न होते हैं। संस्कारों से जन्मान्तर में विज्ञान का प्रादुर्भाव होता है, विज्ञान से नाम-रूप का, नामरूप से षडायतन का, षडायतन से संस्पर्श का, संस्पर्श से वेदना का, वेदना से तृष्णा का, तृष्णा से उपादान का, उपादान से भव का, भव से जाति का, जाति से जरा-मरण का। इस प्रकार बारह कारणों की परम्परा से दुःख की उत्पत्ति होती है। हेतु-प्रत्यय की अपेक्षा संसार की प्रवृत्ति ही प्रतीत्यसमुत्पाद है। संसार का मूल कारण अविद्या है, अविद्या का अर्थ है शून्यता का अज्ञान। शून्यता का ज्ञान होने पर संसार-प्रवाह का निरोध हो जाता है। तत्त्वदर्शी के लिए अविद्या निम्न प्रदूषण है। नागार्जुन का अभिप्राय यह है कि प्रतीत्यसमुत्पाद वास्तविक उत्पत्ति एवं निरोध को सूचित नहीं करता, अपितु सब धर्मों की अन्योन्य सम्प्रेक्षता को। संसार की उत्पत्ति अविद्या-गुण से है। नाना पदार्थ एवं उनकी उत्पत्ति-निरोध अज्ञान होने पर ही प्रतिभासित होते हैं।

सत्ताईसवें प्रकरण का नाम दृष्टिपरीक्षा है। बुद्ध भगवान् के समय में पूर्वान्त तथा अपरान्त के विषय में अनेक प्रकार के विवाद प्रचलित थे, इन्हें ही यहाँ दृष्टि कहा गया है। सब दृष्टियों का शून्यता के अभ्युपगम से निरोध हो जाता है।

आर्यदेव—आर्यदेव अथवा देव नागार्जुन के प्रधान शिष्य थे। उन्हें काणदेव अथवा नीलनेत्र भी कहा गया है। कुमारजीव ने इनकी जीवनी का चीनी अनुवाद लगभग ४०५ ई० में सम्पन्न किया था। आर्यदेव के विषय में यह कहा गया है कि वे दक्षिणापथ के ब्राह्मण थे। उनके समय में महेश्वर की एक बहुत ऊँची स्वर्णमयी प्रतिमा थी जिसके विषय में प्रसिद्ध था कि उसके सामने की हुई कामना अवश्य पूरी होती है। इस मूर्ति को छलनामात्र सिद्ध करने के लिए आर्यदेव ने उसकी बायीं आँख निकाल ली, किन्तु पीछे अपनी निरहंकारता सिद्ध करने के लिए उन्होंने स्वयं अपनी एक आँख को निकाल लिया। श्वान्वाग के अनुसार देव बोधिसत्त्व सिंहल से नागार्जुन के दर्शन के लिए आये थे। परस्पर चारसंवाद के अनन्तर नागार्जुन ने आर्यदेव को अपना धार्मिक उत्तराधिकारी स्वीकार किया। बुद्धों के अनुसार आर्यदेव का सिंहल में औपपादुक रूप से आविर्भाव हुआ था। वहाँ के राजा ने उनका पालन-पोषण किया। पीछे नागार्जुन के वे प्रधान शिष्य तथा धर्मदायाद बन गये। आर्यदेव ने नालन्दा जाकर मानुषेय नाम के माहेश्वर आचार्य से तर्क किया तथा सद्धर्म की रक्षा की। बुद्धों के अनुसार इस प्रसंग में धीर्परवत से नालन्दा जाते हुए मार्ग में आर्यदेव ने बुद्ध-देवता को अपनी एक आँख का दान कर

६-३०—तारानाथ, पृ० ८३-८६; बुद्धों, पृ० १३०-२; यादव, त्रि० २, पृ० १००-१, २००-२।

दिया। परम्परा के अनुसार आर्यदेव ने आठवीं भूमि प्राप्त की थी। एक अनुश्रुति उनकी मृत्यु उनके द्वारा पराजित एक तीक्ष्ण शिष्य के हाथों बताती है। चन्द्रकीर्ति के अनुसार आचार्य आर्यदेव सिंहलद्वीप में उत्पन्न हुए थे और वहाँ युवराज होकर पीछे वहीं प्रव्रजित हुए तथा दक्षिण में आकर आचार्य नागार्जुन के शिष्य बने। उनके रचित ग्रन्थों में माध्यमिक-चतुश्शतिका, माध्यमिक-हस्तशाल-प्रकरण, स्थलित-प्रमथन-युक्ति-हेतु-सिद्धि, तथा ज्ञानसारसमुच्चय का उल्लेख प्राप्त होता है। उन्होंने तन्त्र पर भी अनेक ग्रन्थ लिखे यथा चयमेलयनप्रदीप चित्तावरण-विशोध, चतुःषोडशराजमंडल-उपायिका-विधिसार-समुच्चय, चतुःषोडशाधन, ज्ञानशक्तिनोत्पादन तथा एकदुर्गमचिकित्सा। यह सम्भव है कि कश्चयानी आर्यदेव माध्यमिक आर्यदेव से भिन्न हों।

आर्यदेव का प्रधान ग्रन्थ चतुःशतक है जिसका ३० बँध तथा महामहोपाध्याय विष्णुशेखर शास्त्री ने तिब्बती अनुवाद से अंशतः उद्धार किया है। चित्तविशुद्धिप्रकरण तथा हस्तशालप्रकरण के उद्धार का भी यत्न किया गया है।

शून्यवाद के लिए आर्यदेव के चतुःशतक का महत्त्व नागार्जुन की माध्यमिक कारिकाओं के ही अनन्तर है। चतुःशतक को बोधिसत्त्व-योगाचार-शास्त्र भी कहा गया है। इस नाम से नागार्जुन और आर्यदेव की कृतियों का भेद सूचित होता है। माध्यमिक-कारिकाओं में शून्यता का लौकिक प्रतिपादन मात्र किया गया है। चतुःशतक में शून्यता के प्रतिपादन को बोधिसत्त्वचर्या के साथ समन्वित किया गया है। नागार्जुन ने शून्यता को परमार्थसत्य बताकर उसके साथ एक व्यावहारिक या संवृतिसत्य भी स्वीकार किया था। आर्यदेव ने इस देशनाभेद को अधिकारभेद के साथ समन्वित कर बोधिसत्त्व की योगचर्या का एक निश्चित क्रम प्रदर्शित किया है जिसमें शून्यता का स्वान्तर चरण है। महामानसूत्रों में शून्यता और योग का सम्बन्ध निश्चित है, किन्तु उसकी दार्शनिक व्याख्या अस्पष्ट है। नागार्जुन की प्रधान कृति में साधना का व्यावहारिकपक्ष उपेक्षित है। आर्यदेव में साधन और दर्शन, योग एवं शून्यता का पूर्ण सामंजस्य है।

चतुःशतक में १६ प्रकरण हैं। पहला प्रकरण नित्य-ब्राह्म-प्रहाणोपायसन्दर्शन है, जिसमें रूप-आदि स्कन्धों को हेतुप्रत्यय-सम्भूत होने के कारण अनित्य सिद्ध किया गया है। दूसरा प्रकरण मुख-ब्राह्म-प्रहाणोपायसन्दर्शन है जिसमें अनित्य वस्तुओं की दुःखात्मकता प्रतिपादित है। तीसरा प्रकरण सूचि-ब्राह्म-प्रहाणोपायसन्दर्शन है जहाँ दुःखात्मकता से अशुचित्व का प्रदर्शन है। चतुर्थ प्रकरण में आत्मब्राह्म के निराकरण का उपाय वर्णित है, पाँचवें में बोधिसत्त्वचर्या का विवरण है, छठे में स्तेयों के ग्रहाण का उपाय सन्दर्शित है, सातवें में मनुष्य-मुक्तन अमीष्ट भोगों से मुक्ति का उपाय निरूपित है, आठवें में शिष्यचर्या का वर्णन है, नवम में नित्यार्थ प्रतिषेध की

भावना प्रदर्शित है, दशम में आत्मप्रतिषेध है, एकादश में कालप्रतिषेध है, द्वादश में दृष्टिप्रतिषेध, त्रयोदश में इन्द्रियार्थप्रतिषेध, चतुर्दश में अन्तःप्रादुर्भावप्रतिषेध, पंचदश में संस्कृताद्यप्रतिषेध, तथा षोडश में गुरुशिष्याभिनिश्चय भावना का निरूपण है।

चतुःशतक पर धर्मपाल तथा चन्द्रकीर्ति की व्याख्याएँ विदित हैं। धर्मपाल ने समस्त ग्रन्थ को दो तुल्य भागों में विभक्त किया था। पूर्वार्ध की २०० कारिकाओं में धर्मशासन है, अपराध विग्रह्यतक है जिसमें तर्क तथा खण्डन का प्राधान्य है। धर्मपाल ने केवल उत्तरार्ध पर व्याख्या की थी। चन्द्रकीर्ति ने समस्त को एक इकाई मान कर व्याख्या की है। पूर्वार्ध में प्रत्येक कारिका के साथ एक-एक दृष्टान्त उल्लिखित है। इन दृष्टान्तों को मूलतः आचार्य धर्मदास ने संशोधित किया था।

आर्यदेव का कहना है कि बौद्ध मत सर्वश्रेष्ठ होते हुए भी अत्यन्त सूक्ष्म होने के कारण सर्वाधिक लोकप्रिय नहीं है। ब्राह्मण धर्म में बाह्य उपासना का प्राधान्य होने के कारण वह स्मूलबुद्धि जंगल को आकर्षित करता है। जैनधर्म आत्मप्रधान है तथा पूर्वजन्म के अपुण्य का फल है। वास्तविक धर्म संक्षेप में अहिंसा ही है तथा शून्यता ही निर्वाण है। किन्तु शून्यता का उपदेश सब के लिए नहीं है। हीन अधिकारियों के लिए दान का उपदेश है, मध्यम अधिकारियों के लिए शील का, उत्तम अधिकारियों लिए दान्ति का। दान्ति की प्राप्ति स्वभावशून्यता के बोध से ही सम्भव है। यह सूक्ष्मतरंग होते हुए भी प्रकारान्तर से सरलतरंग है क्योंकि इसमें किसी प्रकार का कर्म आवश्यक नहीं है। शून्यता का ज्ञान ब्रह्मवत् नित्यसिद्ध एवं निर्गुण परमात्म्य का ज्ञान है। ज्ञान में अज्ञान की निवृत्ति होती है। भेद-जगत् की वास्तविकता की प्रतीति ही अज्ञान है। शून्यता उसकी निवर्तक है।

शून्यता की सिद्धि के लिए आर्यदेव ने भी रूपादि स्कन्धों का तथा काल, नित्य परमाणु एवं आत्मा का खण्डन किया है। अनेक स्थलों पर नागार्जुन की युक्तियों का अनुवादमान है, किन्तु तथापि आर्यदेव की तर्कशैली में एक नवीनता है। नागार्जुन ने प्रायः सर्वत्र "सत्त्वान्वयविकल्प" को उपस्थापित कर उभयथा अनुपपत्ति पुरस्कृत की है। फलतः जिस युक्ति से नागार्जुन ने गति का निवेद्य किया है उसी से 'दर्शन' का, जिस युक्ति से आत्मा का निवेद्य किया है उसी से तथागत का। नागार्जुन के 'प्रसंगापादन' में व्यापक एकरसता है जो निराकरणीय विषयों के तथा मतों के बलक्षण की उपेक्षा कर देती है। आर्यदेव अनेकत्र अपने प्रतिषेधों में विशिष्ट विषयों के द्वारा प्रस्तावित युक्तियों का विचार करते हैं। उदाहरण के लिए उन्होंने वैशेषिकों के नित्य परमाणुवाद का विस्तार से खण्डन किया है तथा इस प्रसंग में विषय के दोषों का आविष्कार किया है।

नागार्जुन तथा आर्यदेव की तर्कप्रणाली प्रसंगानुमान पर आश्रित है। वे स्वयं किसी प्रकार का अभ्युपगम नहीं करते, किन्तु अशेष अभ्युपगमों में विरोध की प्रसक्ति प्रदर्शित करते हैं। विरोध से अन्तर्ग्रस्त होने के कारण अस्तित्व-नास्तित्व, कार्य-कारण आदि सभी पक्ष निराकृत हो जाते हैं। शून्यवादी को सब मतों और वादों का प्रहाण अभीष्ट है। शून्यता स्वयं कोई पदार्थ अथवा वाद नहीं है।

उत्तरकालीन प्रवृत्तिर्मा—इस प्रकार का तर्क कठिनाइयों से मुक्त नहीं है। यदि शून्यवादी न किसी प्रमाण को मानता है, न प्रमेय को, तो उसके विपुलाकार धन्यों का प्रतिपाद ही क्या हो सकता है? परमत् के खण्डन के लिए भी उभयसिद्ध दृष्टान्त अपेक्षित है जो कि शून्यवादी को इष्ट नहीं है। पुनश्च सर्वप्रमाणसिद्ध जगत् का अपलान्न करते हुए शून्यवादी का निरावाद नास्तिकता के गर्त में निपात अनिवार्य है। नागार्जुन ने विप्रहृव्यावर्तनों में इन आपत्तियों का उत्तर देने की चेष्टा की है। शून्यवादी प्रमाण-प्रमेय-व्यवहार को संवृत्तित्व मानता है, किन्तु उसकी सापेक्षता के कारण उसकी स्वभावशून्यता जानता है। अविद्या के गर्भ में संवृत्त जगत् की व्यावहारिक सत्ता अप्रति-पिद्ध है, किन्तु इस जगत् की विचाररामता उसकी पारमायिक शून्यता द्योतित करती है। शून्यता नास्तित्वा न होकर स्वप्नोपमता है।

किन्तु इससे पूर्ण समाधान नहीं होता। यदि व्यवहार में स्वविरोध है तो इस स्वविरोधिता को उक्ति स्वविरोधी है अथवा नहीं? पुनश्च, यदि सब धर्म मिथ्या एवं स्वप्नोपम हैं तो यह स्वप्नोपमता विद्यमान है अथवा नहीं? मैत्रेयनाथ ने अभूत-परिकल्प (=मिथ्या कल्पना) का अस्तित्व स्वीकार कर विज्ञानवाद की प्रतिष्ठा की। संसार भ्रान्त अनुभवमात्र है, किन्तु यह भ्रान्ति अविद्यमान नहीं है। यही नहीं, इस भ्रान्ति का आश्रय परावृत्त होकर बोधि को व्यक्त करता है। इस मत में परमार्थ को एक प्रकार से व्यवहार का आधार कह सकते हैं। दूसरी ओर शून्यवाद के विरुद्ध तार्किक शंकाओं के समाधान के लिए तथा सम्भवतः विज्ञानवाद के प्रभाव से स्वातन्त्रिक-माध्यमिक मत का आविर्भाव हुआ।

स्वातन्त्रिक शास्त्रा—आचार्य भावविवेक अथवा भव्य ने माध्यमिकों की स्वातन्त्रिक शास्त्रा की प्रतिष्ठा की। उन्होंने माध्यमिककारिकाओं पर प्रज्ञाप्रदीप नाम की व्याख्या लिखी जो तिब्बती में शेष है। माध्यमिक-हृदय-कारिका नाम के एक स्वतन्त्र ग्रन्थ का भी उन्होंने प्रणयन किया जिस पर उन्होंने तर्कञ्जाला नाम की व्याख्या स्वयं लिखी। तर्कञ्जाला का संस्कृत-मूल उपलब्ध, किन्तु अप्रकाशित है।

मध्य के करतलरत तथा मध्यमकार्ष्णसंग्रह नाम के ग्रन्थों का संस्कृत में उद्धार किया गया है। उनकी दो और कृतियाँ विदित हैं—मध्यमकावतारप्रदीप, तथा मध्यमकप्रतीपसमुत्पाद ।

भाषाविवेक ने मध्यवाद के समर्थन में 'स्वतन्त्र अनुमान' उद्भावित किये हैं। इन स्वतन्त्र अनुमानों में 'पक्ष' को 'परमार्थतः' इस विशेषण से चिह्नित किया गया है, हेतु में विषयव्याप्ति नहीं है, तथा अनुमितिप्रसज्यप्रतिषेधात्मक है। उदाहरण के लिए मध्य का एक 'स्वतन्त्र प्रयोग' इस प्रकार है—'परमार्थतः' आध्यात्मिक आद्यतन स्वतः उत्पन्न नहीं है, क्योंकि वे विद्यमान हैं, यथा चैतन्य' । यहाँ 'परमार्थतः' विशेषण इसलिए दिया गया है कि चक्षु-आदि आद्यतनों का सांभूत उत्पाद प्रतिषेध्य नहीं है। 'स्वतः उत्पाद' के निषेध में 'परतः उत्पाद' अभीष्टित न होने के कारण यहाँ 'प्रसज्य-प्रतिषेध' अंगीकार्य है न कि 'पर्युदास प्रतिषेध' ।

'स्वतन्त्रानुमान' के समर्थन के साथ मध्य ने 'प्रसंगानुमान' का निराकरण किया है। इस सम्बन्ध में उन्होंने आचार्य बुद्ध-पालित का विशेष रूप से खण्डन किया है। बुद्ध-पालित भाषाविवेक के ज्येष्ठ समकालीन थे तथा 'प्रासंगिक माध्यमिक' मत के प्रतिष्ठाता थे। बुद्धपालित ने माध्यमिक कारिकाओं पर मध्यमकवृत्ति नाम की व्याख्या लिखी थी। भाषाविवेक का कहना है कि प्रसंगानुमान में हेतु और दुष्टान्त का अभाव है, परोक्ष दोष का परिहार भी नहीं है, तथा प्रसंगवाक्य को उलटकर विपरीत अर्थ निकड किया जा सकता है। उदाहरण के लिए बुद्धपालित ने इस प्रसंग का व्यापदन किया है—'पदार्थ स्वतः उत्पन्न नहीं होते, क्योंकि उनकी उत्पत्ति व्यर्थ होगी, और (उत्पत्ति मानने पर) उत्पत्ति कभी निवृत्त नहीं होगी।' इसको इस प्रकार उलटा जा सकता है—'पदार्थ परतः उत्पन्न हैं, क्योंकि तब उनकी उत्पत्ति एवं निरोध सावकाश होने'। यह स्मरणीय है कि नैयायिकों के अनुसार भी 'प्रसंग' को हेतु के अभाव में अनुमान नहीं माना जा सकता। अनुमान से बहिष्कृत होने पर प्रसंग का किस प्रमाण में अन्तर्भाव होगा ?

भाषाविवेक के स्वतन्त्रानुमान का आधार प्रसंग में दोषापत्ति ही नहीं है, अपितु परमार्थ एवं संबुति के विषय में मतपरिष्कार है। भाषा-विवेक के अनुसार परमार्थ भी द्विविध है, संबुति भी। एक ओर 'अपर्याप्त-परमार्थ' हैं, दूसरी ओर 'पर्याप्त-परमार्थ'। 'अपर्याप्त परमार्थ' अनभिस्तंस्कार, लोकोत्तर, अनासन्न, एवं अप्रपञ्च हैं। 'पर्याप्तपरमार्थ' साभिस्तंस्कार, तथा प्रपञ्चानुमत्त हैं। यही 'कल्पनानुलोमिक परमार्थज्ञान' है। संबुति में भी 'तत्त्वसंबुति' तथा 'मिथ्यासंबुति' में दो भेद हैं। परमार्थाश्रित देशना सध्यसंबुति है। तत्त्वसंबुति परमार्थ की शब्द और तर्क के स्तर पर अभिव्यक्ति है।

परमार्थ और संबुति के इन अवाल्तर भेदों की कल्पना में भावविवेक ने उनके मध्य की छाई पुरने का यत्न किया है। 'तथ्यसंबुति' तथा 'पर्यायपरमार्थ' प्रतीयमान मिथ्या जगत् से प्रपंचातीत अनिर्वाच्य सत्य तक पहुँचने के पुल हैं। 'अपर्याय परमार्थ' तथा 'पर्यायपरमार्थ' की तुलना वेदान्त के निरुपाधिक एवं सौपाधिक ब्रह्म से की जा सकती है। यह स्मरणयोग्य है कि माया (=संबुति) के भी वेदान्त में दो भेद हैं—विद्या तथा अविद्या। वस्तुतः मिथ्या से सत्य तक पहुँचने के लिए ज्ञान का आवश्यक रूप से मध्यस्थ मानना होगा। अन्यथा परमार्थ निरर्थक शब्द मात्र रहेगा। ज्ञान के भी दो भेद मानना अनिवार्य है—परोक्ष तथा अपरोक्ष। असत्य में दस्त लोक की परमार्थ की ओर प्रवृत्ति उपदेशमूलक परोक्ष ज्ञान के बिना नहीं हो सकती। यह परोक्ष ज्ञान ही अपरोक्ष ज्ञान के आकर्षण का सूत्र सिद्ध होता है। अपरोक्ष ज्ञान परमार्थ का साक्षात् द्वार है। भावविवेक के मत में यही दृष्टि अन्तर्भूत है।

प्रासंगिक मत—स्वानुत्पन्निक मत के सख्खन का तथा प्रासंगिक मत के उड्डार का श्रेय आचार्य चन्द्रकीर्ति को है। चन्द्रकीर्ति धर्मपाल के शिष्य कहे गये हैं; अतएव उन्हें छठी शताब्दी में मानना चाहिए। ताराणाथ के अनुसार उनका जन्म दक्षिणापथ के समन्त नाम के स्थान में हुआ था। वैशम्प में ही उन्होंने विशिष्ट प्रतिभा का परिचय दिया। नागार्जुन की कृतियों का परिचौलन उन्होंने आचार्य बुद्धपालित तथा भव्य के शिष्य कमलसिद्धि के निर्देशन में किया। तदनन्तर नालन्दा में चिरकाल तक निवास कर उन्होंने नाना ग्रन्थों की रचना की। बुद्धो (पृ० १३४-३६) के अनुसार चन्द्रकीर्ति का जन्म दक्षिण में समन नाम के स्थान में हुआ था। उनमें अनेक अलौकिक शक्तियाँ बतायी गयी हैं, तथा वे चित्रलिखित गाय का द्रोहण कर सकते थे तथा पाषाण के स्तम्भ का बिना उसे स्पर्श किये प्रक्षेप कर सकते थे। चन्द्रकीर्ति के प्रचान ग्रन्थ मध्यमकाव-स्तार, माध्यमिककारिकाओं पर प्रसन्नपदा नाम की व्याख्या, तथा आपदेव के चतुःशतक पर व्याख्या है।

चन्द्रकीर्ति का कहना है कि माध्यमिक का कोई भी स्वपक्ष नहीं है तथा सभी पदार्थ उसके लिए स्वभावशून्य हैं। ऐसी स्थिति में माध्यमिक हेतु अथवा दृष्टान्त का अभिधान नहीं कर सकता। प्रसंग अनुमान नहीं है। परोक्ष अनुमान में प्रसंग का आपादन होता है, प्रसंग का साधन नहीं। प्रसंगापत्ति विपक्षी के मत को व्याहृत सिद्ध करती है। इससे शून्यवादी का प्रयोजन सिद्ध हो जाता है। उसे निःशेष मतों का ग्रहण ही अभीष्ट है। चन्द्रकीर्ति भी संबुति को 'लोकसंबुति' एवं 'अलोकसंबुति' में विभक्त करते हैं, किन्तु इन दोनों ही विभागों को भावविवेक की मिथ्यासंबुति के अन्तर्गत मानना चाहिए।

महायान का दर्शन—योगाचार, विज्ञानवाद

‘योगाचार’ और ‘विज्ञानवाद’

विद्यारण्य स्वामी ने सर्वदर्शनसंग्रह में ‘योग’ और ‘आचार’ के अर्थ क्रमशः गुरु के उपदेश में अप्राप्त की प्राप्ति के लिए पर्यनुयोग तथा उपदिष्ट अर्थ का अंगीकार बताया है। उनके मत से बाह्यार्थ की शून्यता का अंगीकार करने से तथा आन्तरिक की शून्यता का पर्यनुयोग करने से ही ‘योगाचार’ यह नाम प्रसिद्ध हुआ^१। किन्तु यह व्युत्पत्ति अशुद्ध है। इसके विपरीत भास्कराचार्य सत्य के समीपतर है—‘समथविपश्वात्मकयुगलद्वयाहो मार्गो योग इति योगलक्षणम्। समथ इति समाधिश्च्यते। विपश्वात्ता सम्मग्नर्शनलक्षणा। यथा युगलद्वौ बलीबद्धौ बहतस्तथा यो मार्गोः सम्मग्नर्शनवाही स योगः। तेनाचरतीति योगाचार उच्यते’^२। अर्थात् समथ और विपश्वात्मक योग मार्ग का आचरण ही ‘योगाचार’ का मर्म है। यह लक्षण अधिक व्यापक हो जाता है। वस्तुतः ‘योगाचार’ सम्प्रदाय में योगियों का एक विशिष्ट क्रम और उससे सम्बद्ध दार्शनिक भावना अंगीकृत है। प्रज्ञापारमिता, लंकावतार, आदि गुरुओं में विभिन्न बोधिसत्त्व-भूमियों की प्राप्ति का मार्ग दिग्दर्शित है जिसका मंत्रेयनाद्य के अभिसमयालंकार तथा अतंग के योगाचारभूमिशास्त्र में विस्तृत निरूपण है। योगाचारभूमिशास्त्र को इस सम्प्रदाय का मूल शास्त्र कहा गया है^३। अतंग के महायानसंग्रह के अनुगार योग के द्वारा परमार्थ ज्ञान की

१—“जिद्यैस्तावद्योगद्वयाचारश्चेति द्वयं करणीयम्—युक्त्वभावनाचतुष्टयं बाह्यार्थस्य शून्यत्वं चांगीकृत्यान्तरस्य शून्यत्वं चाङ्गीकृत्य कथमिति पर्यनुयोगस्य करणत्वेवाज्जिज्ञायोगाचारप्रथा।” (सर्वदर्शनसंग्रह, पृ० १२, आनन्दाधम०)।

२—ब्रह्मसूत्र, २.२.२८ पर भाष्य।

३—वासिलिएफ, बुद्धिस्मृत, जि० १, पृ० ३१७।

और अग्रसर होना ही योगाचार का लक्षण है^४। अन्वय बोधिसत्त्वभूमि के अनुकूल योगचर्या ही योगाचार का लक्षण उपदिष्ट है। दूसरी ओर समस्त वैधानुक्त को चित्तमान प्रथवा विज्ञानमात्र बोधित करने के कारण उन्हें 'विज्ञानवादी' कहा जाता है^५। वसुबन्धु की विज्ञप्तिमात्रताविशिका और त्रिशिका में 'योगाचार' का यह 'दार्शनिक पक्ष' विस्तृत रूप से प्रतिपादित है। संक्षेप में मैत्रेय, असंग और वसुबन्धु की रचनाओं ने योगाचार-विज्ञानवाद को एक निश्चित सम्प्रदाय और दार्शनिक प्रस्थान का एक रूप दिया। वसुबन्धु के अनन्तर यह सम्प्रदाय अनेक शाखाओं में बँट गया तथा दिक्लाग एवं धर्म-कीर्ति ने कुछ परिवर्तन के साथ इसे एक प्रौढ़ न्यायसम्मत दर्शन का आकार प्रदान किया^६। विज्ञानवाद के मूल का अनुसन्धान करते हुए उसका वेदान्त से सान्नीप्य स्मरणीय है। दोनों में ही समस्त प्रपञ्च के मूल में ज्ञान अथवा विज्ञान को अवस्थित माना जाता है। जौपनिषद् दर्शन के लिए शान्तरक्षित का कहना है—'तेषामल्लापराधं तु दर्शनं नित्यतो-क्तितः'^७। अर्थात् नित्यत्व का स्वीकार ही वेदान्त का 'अल्प अपराध' है। धारौक भाष्य में बौद्ध विज्ञानवाद का खण्डन करते हुए शंकराचार्य ने बौद्धों की ओर से यह आशंका प्रकट की है—'सांख्योऽवगन्तुः स्वयं सिद्धतामुपक्षिपता स्वयं प्रपते विज्ञान-मित्येष एव मम पक्षस्त्वया वाचोयुक्तवन्तरेणाश्रित इति'^८। अर्थात् बौद्ध पक्ष ही शब्दान्तर से वेदान्त का पक्ष है। इसके उत्तर में शंकराचार्य ने कहा है कि बौद्ध मत में विज्ञान को अनित्य एवं सविशेष माना जाता है जबकि वेदान्त में पारमाथिक ज्ञान नित्य एवं निर्विशेष है। पुनश्च भेदजगत् को मायिक और स्वप्नजगत् मानते हुए भी वेदान्त में इसके अभ्यन्तर सांख्य का अनुसरण करते हुए ज्ञान के अतिरिक्त बाह्य अर्थ की सत्ता का अफलान नहीं किया जाता। दूसरी ओर यह स्मरणीय है कि शंकराचार्य ने ब्राह्म-ब्राह्मक भाव से विरहित विज्ञान की खर्चा नहीं की है। वसुबन्धु प्रभृति आचार्यों की व्याख्यानानुसार बिद्वलेपना अभाग्यवश सांख्यानुरूप वेदान्त से दूर पड़ती है, किन्तु लंकावतार आदि सूत्रों में वेदान्त से तुलनीय सैद्धान्तिक छाया बहुधा आभासित होती है। अज्ञान-विजृम्भित नानात्वयुक्त जगत् के पीछे एक द्वैतरहित निर्विकल्प ज्ञान की पारमाथिक

४—वही, पृ० ३१६।

५—वही, पृ० ३१७।

६—३०—तीर्थे।

७—३०—तत्त्वसंग्रह, ३३०—३१।

८—ब्रह्मसूत्र २.२.२८ पर।

स्थिति है, वह धारणा दोनों में ही वर्गभूत और तुल्य है। किन्तु इसका प्रथम उन्नेष उपनिषदों में उपलब्ध होता है। बौद्धों में इस धारणा का वास्तविक मूल तक न हो कर योगज अनुभूति ही थी, किन्तु कमशः इसीकी तात्त्विक व्याख्या के द्वारा विज्ञानवादी दर्शन का विकास हुआ। इस तात्त्विक व्याख्या के प्रसंग में पहले हीनयानी अभिषम के प्रभाव ने तथा पीछे बौद्धतर दर्शनों के साथ संपर्क ने विज्ञानवाद को अपने रहस्यवादी मूल से दूर पहुँचा दिया। दूसरी ओर, उपनिषदों के आशय का अद्वैत दर्शन में विज्ञान बौद्ध दर्शन के प्रभाव से असंस्पष्ट नहीं माना जा सकता। इसका स्पष्ट प्रमाण गौडपपाद की माण्डूक्यकारिकाएँ हैं जिनका औपनिषद मूल बौद्ध ऋषि विस्तार से प्रतिपादित हो चुका है। संक्षेप में यह कहा जा सकता है कि विज्ञानवाद की एक रहस्यवादी अनुभूति के रूप में प्रथम अभिव्यक्ति उपनिषदों में हुई थी जिसकी कुछ प्रतिध्वनि प्राचीन बौद्ध सूत्रों में एवं विस्तार महायान-सूत्रों में उपलब्ध होता है। मैत्रेय-अंगम एवं वसुबन्धु ने इसी आधारपर योगाचार-विज्ञानवाद को एक पृथक् शास्त्र के रूप में उद्भूत तथा प्रतिष्ठापित किया।

उपनिषदों में आत्मा अथवा ब्रह्म का स्वरूप सत्, अनिर्वचनीय, अक्षय्य ज्ञान कहा गया है। ऐतरेय के अनुसार 'चेदेत् हृदयं मनस्चेतत्। सज्जानमाज्ञानं विज्ञानं प्रज्ञानं मेवा इष्टिभूतिर्मनीषा जूतिः स्मृतिः सङ्कल्पः कतुरमुः कामो वश इति सर्वाण्ये-र्वैतानि प्रज्ञानस्य तामप्रेयानि भवन्ति।' अर्थात्, बौद्ध शब्दों में, चित्त-चैत विज्ञान से अभिन्न हैं। इसी उपनिषद् के अनुसार सब देवता, सब महामूर्त, सब जीव, समस्त स्वावर और अंगम प्रज्ञान में प्रतिष्ठित हैं। 'प्रज्ञानेशो लोकः प्रज्ञा प्रतिष्ठा प्रज्ञानं ब्रह्म'। यही आशय बौद्धों के द्वारा इस प्रकार अभिव्यक्त है—'चित्तमात्रं भो जिनपुत्रा यदुत पैघत्तुकम्'। अर्थात् तीनों लोक यातु चित्तमात्र हैं। कौपतिक बाह्योपनिषद् में सब विषयों को प्रज्ञापेक्ष कहा गया है। सब भूतमात्राएँ प्रज्ञामात्रों में बँते ही अपि हैं, जैसे स्थनाभि में" में अर। वृहदारण्यक में वाक्वैक्य के मैत्रेयी एवं जनकको दिये हुए उपदेशों में आत्मा का स्वरूप अवितर्क, किन्तु द्वैतरहित विज्ञानचन बताया गया है। यह स्मरणीय है कि उपनिषदों में विज्ञान अथवा प्रज्ञान का महत्त्व आत्म-स्वरूप होने के कारण ही है, आत्मनिरोध रूप से नहीं। यह भी स्पष्ट है कि इन स्थलों

१-विष्णुशेखर भट्टाचार्य के द्वारा।

१०-ऐ० उ० ३.२।

११-वही, ३.३।

१२-को० उ० ३.८।

१३-इ० उ० ४.५।

में आत्मा का स्वस्वरूप अद्वैत ज्ञान ही अभिप्रेत है न कि बुद्धिज्ञान अथवा अन्तःकरण का धर्मविशेष । किन्तु इस प्रकार की भ्रान्ति की सम्भावना गुल्म है तथा कदाचित् इसीलिए प्राचीन बौद्ध सूत्रों में बार-बार विषयाकान्त त्रिन्स्वर चित्त का निरात्म्य उद्घोषित है । इस प्रसंग में भव्जिननिकाय में उल्लिखित साति केवट्टपुत्त की भ्रान्ति का शास्ता के द्वारा निराकरण स्मरणोप है । किन्तु दूसरी ओर विज्ञान को एक स्वतः पर 'अनन्त, सर्वतः प्रभ' कहा गया है । अन्ततः विज्ञान के 'अप्रतिष्ठित' होने का उल्लेख है तथा स्वयं बुद्ध भगवान् को 'ज्ञानभूत' कहा गया है । किन्तु यह निस्सन्देह है कि हीनयानी ज्ञान में प्रायः चित्त-विज्ञान को कार्य-कारण से नियन्त्रित एक दुःखमय प्रवाह मान कर निरोद्धव्य ही बताया गया है^{१४} ।

महासांघिक और सौत्रान्तिक कल्पनाएँ—हीनयान के सम्प्रदायों में 'प्रज्ञप्ति-वादिनों' का उल्लेख मिलता है, किन्तु उनके सिद्धान्तों के पर्यालोचन से यह प्रतीत नहीं होता कि उनका विज्ञानवाद से कोई स्पष्ट सम्बन्ध था । महासांघिकों के सिद्धान्तों में अवश्य चित्त की प्रभास्वरता एवं स्वभावविबुद्धि का प्रतिपादन मिलता है, तथा उनके रूपकाय के सिद्धान्त में एक प्रकार से विज्ञानमूलक मायावाद भी अन्तर्निहित है । उन्होंने एक प्रकार के 'मूल विज्ञान' की कल्पना की थी । सौत्रान्तिकों ने 'सूक्ष्म मनोविज्ञान' कल्पित किया था^{१५} ।

महायानसूत्र—किन्तु परवर्ती विज्ञानवाद की सम्पद् अवतारणा महायान-सूत्रों में सर्वप्रथम पायी जाती है । तिब्बती जं-यं-शद्-प के सिद्धान्त के अनुसार योगाचार के तीन मूल सूत्र हैं—सन्धिनिर्माण, लंकावतार, तथा धनव्यूह^{१६} । एक पुरानी धारा से प्रवाहित, किन्तु चिर-उपेक्षित विज्ञानवाद का बीज महायान-सूत्रों में निरूपित बोधिसत्त्वों की योगचर्या के क्षेत्र में एक आध्यात्मिक आवश्यकता से अंकुरित हुआ । योगाचार विज्ञानवाद का यह अकुरोद्गम अथवा 'सूत्रकाल' लगभग ई० पू० पहली शताब्दी से ई० तीसरी शताब्दी तक मानना चाहिए । इसके अनन्तर तीसरे से पाँचवीं शताब्दी तक मैत्रेय, असंग, एवं जमुबन्धु के कार्य से विज्ञानवाद की परिणति का युग अथवा 'शास्त्र-काल' मानना चाहिए । जमुबन्धु के अनन्तर न्यायानुसारी, परिवर्तित एवं अनेक-प्रभेद-भिन्न विज्ञानवाद का युग है ।

१४-दे०—ऊपर ।

१५-दे०—ऊपर ।

१६-ऐकटा औरियन्टेलिया, १९३१, पृ० ८४, पादटिप्पणी ।

इसमें सूत्रों में उल्लेख—विज्ञानवाद के आविर्भाव के इस काल-निर्णय से एक अन्य सीमासिद्ध प्रश्न पर विचार किया जा सकता है। न्यायसूत्रों के सर्ववृत्तत्व-निराकरण तथा सर्वशून्यतानिराकरण के प्रकरणों में आधिभौतिक एवं भाष्यमय दृष्टियों की सूचना उपलब्ध होती है, किन्तु विज्ञानवाद का तुल्य उल्लेख प्राप्त नहीं होता। बाह्यार्थभङ्ग-निराकरण के प्रकरण में भी विज्ञानवाद-विदित कुछ युक्तियों का उल्लेख होते हुए भी वस्तुतः शून्यवाद का ही निराकरण अभिप्रेत है। योगसूत्रों में कैवल्यवाद के अन्तर्गत 'वस्तुनामो त्तत्तभेदात्तयोर्विभक्तः पन्थाः' इत्यादि के द्वारा विज्ञानवाद का खण्डन मिलता है। शंकर और रामानुज के अनुसार ब्रह्मसूत्रों में 'नाभाव उपलब्धेः' इत्यादि के द्वारा विज्ञानवाद का निराकरण किया गया है, किन्तु ऐसा मानने पर शंकर के अनुसार सूत्रकार के द्वारा शून्यवाद का अतुल्य मानना होगा तथा रामानुज के अनुसार 'सर्ववस्तु-पपत्तेश्च' में एक पृथक् अधिकरण स्वीकार करना होगा। दोनों ही दशाओं में आपत्ति की जा सकती है। वस्तुतः ब्रह्मसूत्रों में भी न्यायसूत्रों के 'बाह्यार्थभङ्ग-निराकरण' के सदृश शून्यवाद के अभिमत प्रत्यक्षोपलब्ध अणु के निष्पात्य का ही खण्डन मानना चाहिए, न कि विज्ञानवाद का।

इस प्रकार न्यायसूत्र एवं ब्रह्मसूत्र दोनों योगसूत्रों से प्राचीन प्रतीत होते हैं। न्याय-सूत्र सम्भवतः प्राचीनतम है। उनका परिचय केवल कुछ सामान्य बौद्ध सिद्धान्तों से है यथा धर्मेनानात्व अथवा धर्मशून्यता, क्षणभङ्ग एवं नैरात्म्य। अतएव न्यायसूत्रों को ३० पू० पहली शताब्दी से अर्वाचीन न मानना चाहिए। ब्रह्मसूत्रों में सर्वास्तिवाद का विस्तृत परिचय कदाचित् ६० पहली अथवा दूसरी शताब्दी की ओर इंगित करता है। योगसूत्रों को इससे भी परवर्ती मानना चाहिए। उनमें उल्लिखित लक्षण परिणाम आदि का विवेचन भी सम्भवतः सर्वास्तिवादी आचार्यों का ऋणी है।

सन्धिनिर्माचन—सन्धिनिर्माचनसूत्र भाष्यमयिकों के लिए महत्वपूर्ण होते हुए भी मूलतः योगाचार का प्रतिपादक है। इसके अनुसार भगवान् बुद्ध ने तीन धर्मचक्र प्रवर्तन किये थे^{१७}। पहला वस्तुस्तव-धर्मचक्र-प्रवर्तन था जिसमें हीनयानों अभिनिविष्ट हुए। दूसरा अलक्षणत्वधर्म-चक्र-प्रवर्तन था जिसका विस्तार प्रज्ञापारमितासूत्रों में हुआ है। तीसरा परमार्थ-विनिश्चय-धर्म-चक्र-प्रवर्तन था जो सन्धिनिर्माचन, लंका-वतार, धनञ्जय आदि में निरूपित है। हीनयानियों ने उत्पत्तिनिःस्वभावता के आधार पर केवल परत्न्यलक्षण का ग्रहण किया है। प्रज्ञापारमितासूत्रों में लक्षण-

१७—वासिलियेफ, वेर बुद्धिस्मृत, जि० १, पृ० १६३; ऐकटा ओरियन्टलिषा,
१९३२, पृ० ९१।

निःस्वभावता के आधार पर परिकल्पितलक्षण का वर्णन किया गया है। परमाण्वे-
निःस्वभावता के आधार पर परि निष्पन्न लक्षण का विवरण इन्हीं सन्धिनिर्माणन
आदि योगाचार सूत्रों में द्रष्टव्य है^{१८}।

परमार्थ के विषय में सन्धिनिर्माणन में कहा गया है कि समस्त संस्कृतधर्म न संस्कृत
है, न असंस्कृत। असंस्कृत धर्म भी इसी प्रकार असंस्कृत नहीं कहे जा सकते। सब
कुछ विकल्पाभाव, प्रज्ञप्तिभाव, आभासभाव है। परमार्थ विकल्पातीत है एवं उसे
एक अथवा अनेक नहीं कहा जा सकता। परमार्थतः सब पदार्थों में लक्षणसमता
द्रष्टव्य है^{१९}।

धनव्यूह—धनव्यूह त्रैधातुक की सीमाओं के परे एक शुद्ध क्षेत्र है^{२०}। धनव्यूह
सूत्र में आलयविज्ञान की महिमा निकषित है। सब कुछ चित्तभाव है तथा पाँच स्कन्ध
कल्पित है। आलय से ही संसार का उद्गम मानना चाहिए। उसी में क्लिष्टाक्लिष्ट
बीज विद्यमान है, किन्तु उसे आत्मा न समझना चाहिए। सब पदार्थों में तथागतगर्भ
ही प्रतिबिम्बित है जैसे चन्द्रमा जल में। यही परमार्थ है। दूसरी ओर नाम तथा
लक्षण के द्वारा मिथ्या प्रपञ्च प्रतिभासित होता है।

लंकावतार—लंकावतारसूत्र में बाह्य पदार्थों की सत्ता को मायावत् प्रतीक्षमान
वताया गया है। उनकी प्रतीति एवं प्रविमान काल्पनिक हैं। वस्तुतः उनकी कभी
उत्पत्ति ही नहीं हुई। जिस प्रकार दीवार पर तस्वीरें खिंची हों ऐसे ही समस्त लोक-
सन्निवेश है। समस्त जगत् रूप के प्रतिबिम्ब के समान अथवा जल या चाँदनी में छाया
के समान समझना चाहिए^{२१}। इस प्रकार बाह्य जगत् की भ्रान्त प्रतीति चित्त के
विकल्प से ही होती है। चित्त के अतिरिक्त शेष सब माया है—“मायोपमाः सर्व-
धर्माश्चित्तविज्ञानवर्जिताः।”^{२२} इसीसे शून्यवाद और विज्ञानवाद का भेद भी स्पष्ट
हो जाता है। शून्यवाद में सभी पदार्थ निश्शेष रूप से मायोपम हैं, विज्ञानवाद में यह
समस्त माया चित्त के ऊपर आरोपित है। चित्त-भित्ति पर ही जनकित्त विकल्प के
द्वारा आलक्षित है। यहाँ पर यह उल्लेखनीय है कि लंकावतार में अनेक स्थलों पर
शून्यवाद का प्रतिपादन किया गया है और अतएव उसे विशुद्ध विज्ञानवाद का सूत्र-

१८—वेकटा औरिचन्देलिया, १९३२, पृ० ९३-९५।

१९—वासिलियेफ, पूर्व० पृ० १६२।

२०—वही, पृ० १७४।

२१—लंका, पृ० २०।

२२—वही, पृ० २२।

अन्य नहीं मानता चाहिए। वस्तुतः महायोगसूत्रों में बहुधा शून्यवाद एवं विज्ञानवाद का स्पष्ट भेद प्रतिपादित नहीं हुआ। नागार्जुन, मैत्रेयनाथ आदि के प्रयत्नों से यह भेद प्रकट हुआ, किन्तु पुनः परवर्ती काल में मिश्रित हो गया।

स्वभावतः चित्त अत्यन्त परिमृष्ट, निराभास और अद्वय है। तथापि अनादि काल से वह अविद्या के आवरण से आच्छन्न है। अविद्या का मूल स्वरूप साह्य-घाहक-तत्त्व द्वैत की प्रतीति ही है। चित्तमान के ही सत्य होने पर भी एक ओर साह्य-तत्त्वा तथा दूसरी ओर विविधाकार साह्य जगत् की सत्ता अनादि वासना के आधार पर प्रतिभासित होती रहती है। वस्तुतः साह्य और साह्यक रूप अनुभव के दोनों छोरों को उसकी परिधि के अन्तर्गत ही प्रतिबिम्बित मानना चाहिए।

अनादि प्रपञ्च की वासना से वासित चित्त ही 'आलयविज्ञान' एवं 'तथागतगर्भ' कहलाता है।^१ इसी में समस्त कुशल एवं अकुशल हेतु विद्यमान रहते हैं। यही निम्न और निरन्तर विद्यमान रहता हुआ सब जन्मों और मृतियों का कर्ता है। यह अत्यन्त सूक्ष्म तथा दुरालम्ब है। इसी की ठीक न समझने के कारण आत्मवाद की भ्रान्ति प्रसृत होती है। आलयविज्ञान अथवा तथागतगर्भ की ही विसृष्टि अथवा परावृत्ति से परमार्थ की प्राप्ति होती है। 'तथागतगर्भ' को 'सर्वसत्तदेहान्तर्गत' कहा गया है जिससे यह आलय-समष्टि-सा प्रतीत होता है।

दूसरी ओर आलयविज्ञान से ही अधिक प्रवृत्ति-विज्ञानों की उत्पत्ति होती है जैसे सागर से तरंगों की। विज्ञान आठ है^२—पाँच इन्द्रिय विज्ञान, विषय परिच्छेदात्मक मनोविज्ञान, अलंकारात्मक मन, अविद्यात्मक आलय-विज्ञान। मन तथा मनोविज्ञान का प्रायः वही कार्य है जो सांख्य में बुद्धि-अहंकार-मन का। पहले पाँच विज्ञान बाह्य विषयों के संस्पर्श से प्रवृत्त होते हैं। मनोविज्ञान इन विज्ञानों का समन्वय तथा इनका आलय-विज्ञान से संबन्ध स्थापित करता है। मन अहंकार और ममकार उपस्थित करता है। आलयविज्ञान को वासनाशय कहा जा सकता है।

इन आठों विज्ञानों के भेद को वास्तविक न समझकर केवल कार्यभेद अथवा व्यावहारिक समझना चाहिए। जैसे समुद्र एवं तरंगों में वास्तविक भेद नहीं है ऐसे ही आलय एवं अन्य विज्ञानों में। 'चित्त', 'मन' एवं 'विज्ञान' का भेद भी लक्षणार्थ विकल्पित है। कर्म संचित करने के कारण जो चित्त कहलाता है वही दुष्ट जगत् को विशेषात्मक रूप से जानने के कारण विज्ञान कहलाता है।

१३-वही, पृ० ४६ प्र०, ७७-७८, २२०-२३।

२४-वही, पृ० ४६, १२६, २२९ इत्यादि।

परमार्थ की चित्तमात्रता का यह अर्थ नहीं है कि सुप्रसिद्ध वैयक्तिक चित्तधाराओं में समस्त जगत् का कथंचित् निमज्जन कर गजनिमीलिका को उदाहृत करना होगा। चित्त की वैयक्तिकता तथा 'प्रवर्तन' ग्राहक भेद के अभिनिवेश की अपेक्षा रखते हैं तथा हेतुप्रत्यय से प्रतिनियत है। बाह्य जगत् तथा व्यक्ति-भेद, दोनों ही प्रपञ्च के अन्त्यन्तर हैं तथा इस प्रपञ्च का मूल तथागतगर्भ के 'आगन्तुक क्लेशों' में है। एक और प्रापञ्चिक भेदजगत् है, दूसरी ओर उसके मूल में अद्वय और विमृद्ध चित्त। 'दो सखी' का सिद्धान्त यहाँ आभासित है।

इस प्रसंग में 'त्रिस्वभाव' का उल्लेख आवश्यक है। इनमें सर्वप्रथम 'परिकल्पित-स्वभाव' है जिसका प्रकट भ्रान्तिषी में समुल्लास होता है। व्यावहारिक जगत् में सभी पदार्थ सापेक्ष हैं तथा हेतुप्रत्यय के अधीन। यही उनका 'परतन्त्र स्वभाव' है। ये दोनों ही स्वभाव पदार्थों की सून्यता अथवा साविकता प्रदर्शित करते हैं। सब पदार्थों की वास्तविकता उनकी चित्तमात्रता ही है। इसी को 'परिनिष्पन्न स्वभाव' कहते हैं। यह 'निराभास' एवं 'स्वसिद्ध' है। यही 'तथता' अथवा 'धर्मवातु' है तथा इसका बोध प्रज्ञा या आर्यज्ञान में ही सम्भव है। 'त्रिस्वभाव' की ही प्रकारान्तर से 'पञ्चधर्म' कहा गया है। 'पञ्चधर्म' इस प्रकार हैं—निमित्त, नाम, संकल्प, सम्यग्ज्ञान, एवं तथता। इनमें पहले तीन धर्म पहले दो स्वभावों में अन्तर्भूत हैं। शेष दो धर्म 'परिनिष्पन्न स्वभाव' हैं^(१)।

लंकावतार के प्रारम्भ में ही महायानिक योग का तीर्थयोग से विभेद प्रकट किया गया है। योग का तात्पर्य अद्वय चित्तमात्रता के अभिसमय अथवा साक्षात्कार में है। इसे ही 'प्रत्यात्मगति' अथवा 'आर्यज्ञान' कहा गया है। बोधिसत्त्वों की योगचर्या की अनेक भूमियाँ हैं जिनमें छठी भूमि में निरोध की समाप्ति होती है। सप्तमी भूमि में बोधिनस्व सब पदार्थों की निस्स्वभावता का साक्षात्कार करते हैं। आठवीं भूमि में वे विकल्पात्मक चित्त से सर्वथा निवृत्त होते हैं। स्वप्न से जागरण के समान वे प्रपञ्च से मुक्त होते हैं, किन्तु बुद्धानुभाव से परिनिवृत्त नहीं होते। वे परमार्थ में स्थित होते हैं जहाँ न कम है, न क्रमानुसन्धि, जो निराभास चित्तमात्र है, एवं जिसे विकल्प-विविक्त-धर्म कहा गया है।

लंकावतार में चार प्रकार के ध्यान बताये गये हैं—बालोपचारिक, अव्यवधिचय, तथालम्बन, तथागत। हीनयानियों के पुद्गल-नैरात्म्य तथा धर्म-लक्षण में अभिनिवेश पूर्वक सन्नानिरोध तक समस्त ध्यान पहले प्रकार के है। महायानियों के धर्म

नैरात्म्यपूर्वक ध्यान दूसरी कौट में संकाश है। दोनों प्रकार के नैरात्म्य को विकल-मात्र मानने से तथ्यतालम्बन ध्यान निष्पन्न होता है। चतुर्थ ध्यान प्रत्यात्म आर्षज्ञान में प्रतिष्ठित है। इसी से तथागत भूमि में प्रवेश होता है तथा अचिन्त्य सर्वकल्याण का कार्य सम्पन्न होता है।

मैत्रेय और असंग—आर्य असंग को ज्ञान देनेवाले बोधिसत्त्व मैत्रेय को एक ऐतिहासिक महापुरुष तथा योगाचार-विज्ञानवाद का वास्तविक प्रतिष्ठापक मानता ही न्याय्य प्रतीत होता है^{११}। द्वाच्चांग के अनुसार असंग ने तृपित लोक में बोधिसत्त्व मैत्रेय से योगाचार्यशास्त्र, महायानसूत्रालंकार, मध्यान्तविभंगशास्त्र आदि ग्रन्थ प्राप्त किये तथा पश्चात् उन्हें प्रचारित किया^{१२}। परमार्थ के चीनी वसुबन्धु-वर्तित के द्वारा यह परम्परा छठी शताब्दी में चीन पहुँच चुकी थी तथा उसी शताब्दी में इसका उल्लेख धर्मपाल ने एवं सातवीं शताब्दी में प्रभाकरमित्र ने किया है। तिब्बती परम्परा से भी इसका समर्थन उपलब्ध होता है। तारानाथ और बु-दोन के अनुसार असंग ने मैत्रेय पंच-धर्म की प्राप्ति की^{१३}। ये पाँच शास्त्र इस प्रकार हैं—अभिसमवालंकार, सूत्रालंकार, मध्यान्तविभंग, धर्मप्रमत्ताविभंग, तथा महायानउत्तरतन्त्र।

अभिसमवालंकार की पुष्पिका में ग्रन्थकार का नाम 'मैत्रेयनाथ' दिया हुआ है। इस युग में महान् बौद्ध आचार्यों को बोधिसत्त्व कहने की प्रथा थी और ऐसा प्रतीत होता है कि ऐतिहासिक 'बोधिसत्त्व मैत्रेयनाथ' को नाम-साम्य ने पौराणिक, बोधिसत्त्व (अजित) मैत्रेय, से अभिन्न बना दिया। मैत्रेयनाथ का कालनिर्णय वसुबन्धु की तिथि पर निर्भर करता है। मैत्रेय नागार्जुन की 'भवसंक्रान्ति' के व्याख्याता होने के कारण उनसे परवर्ती तथा असंग-वसुबन्धु से पूर्ववर्ती थे। इस प्रकार उन्हें तीसरी अथवा चौथी शताब्दी में रखना चाहिए।

मैत्रेय और असंग का परस्पर सम्बन्ध कुछ वैसा प्रतीत होता है वैसा मुकरात और अफलातून का था। मैत्रेय ने अपना आशय मूत्रात्मक कारिकाओं में निबद्ध किया अथवा उपदेश किया, असंग ने उसकी व्याख्या की। इस व्याख्या के सहारे ही मैत्रेय का आशय सुबोध एवं प्रचारित हुआ। नागार्जुन के सद्गुरु मैत्रेय का मुख्य कार्य भी प्रज्ञापारमितामूर्तों के आचार पर एक दार्शनिक प्रस्थान का प्रवर्तन था। नागार्जुन की अपेक्षा

२६—तुचि, वाकिन्स जाव मैत्रेय (नाथ) एण्ड असंग, पृ० ७-८; बिटरमिस्स, वि० २, पृ० ३५२-५३।

२७—द्वाच्चांग, पृ० २४८, द्वि-लि०, पृ० ८५।

२८—तारानाथ, पृ० ११२; बु-दोन, जि० २, पृ० १४०।

मैत्रेय की रचनाएं योग चर्या से घनिष्ठ सम्बन्ध रखती हैं तथा निरक्षेप-शून्यवाद से उनमें निदान्त-पार्थक्य दृष्टिगोचर होता है। किन्तु तथापि माध्यमिक मत से उनका सर्वत्र विभेद नहीं किया जा सकता। उदाहरणार्थ, महायान उत्तरतन्त्र की माध्यमिक-प्रासंगिक तथा अभिसमयालंकार को योगाचार-माध्यमिक-स्वातन्त्रिक कहा गया है^१।

महायान-सुबालंकार में मुख्यतः बोधिसत्त्वचर्या का निरूपण उपलब्ध होता है तथा उसमें योगाचार का साधन पक्ष ही प्रधान है। समस्त ग्रन्थ २१ अधिकारों में विभक्त है जो इस प्रकार हैं—(१) महायानसिद्धयधिकार—इसमें महायान की श्रेष्ठता एवं प्रामाणिकता का प्रतिपादन है (२) शरणगमनाधिकार (३) गोप्राधिकार—आध्यात्मिक जीवन और अधिकार के भेद से मनुष्यों में नैसर्गिक प्रभेद अनुभूत है जिन्हें 'गोत्र' कहा गया है—'धातूनामबिसुक्तेश्च प्रतिपत्तेश्च भेदतः। फलभेदोपलब्धेश्च गोत्रास्तित्वं निरूप्यते ॥' (३.२) (४) चित्तोत्पादाधिकार—बोधिसत्त्वों का बोधि अनुकूल चित्त का उत्पाद भूमिभेद से भिन्न होता है। वास्तविक चित्तोत्पाद प्रमुदित भूमि में ही होता है। (५) प्रतिपत्त्यधिकार—बोधिसत्त्व के द्वारा पदार्थ-सम्पादन। (६) तत्त्वाधिकार—परमार्थ अद्वय है, अज्ञात एवं अप्रहीण, ग्राह्यग्राहकभाव से रहित विशुद्ध धर्मभाव। चित्तादन्यदालम्बनं ग्राह्यं नास्त्येवमगम्य बृद्धपा तत्प्रापि चित्तमात्रस्य नास्तित्वावगमनं ग्राह्यभावे ग्राह्यभावात्। इये चास्य नास्तित्वं विदित्वा धर्मधातो अवस्वानमतद्गतिर्बाह्यग्राहकलक्षणान्शो रहित एवं धर्मभावानुः प्रत्यक्ष-तमेति"। (७) प्रभावाधिकार—बोधिसत्त्वों की छः अभिजाएं, सन्दर्शनकार्य, रस्मिकर्म इत्यादि। (८) परिपाकाधिकार—इति, प्रसाद आदि के परिपाकलक्षण। (९) योग्यधिकार—कमलः आवरणशय से बोधि अथवा बृद्धत्व की प्राप्ति होती है। बृद्धत्व तथता से अभिन्न होने के कारण सर्वधर्ममय है, किन्तु परिकल्पित धर्मस्वभाव की दृष्टि से बृद्धत्व में सर्वधर्मभाव है। पारमितादि साधन की दृष्टि से बृद्धत्व शुक्लधर्ममय है, किन्तु परिनिपन्न लक्षण से पारमितादि के द्वारा अनिर्देश्य एवं अद्वयलक्षण है।

“सर्वधर्माश्च बुद्धत्वं धर्मो नैव च कदचन।

शुक्लधर्ममयं तत्त्वं न च तैस्तप्रिरूप्यते ॥” (९.४)

बृद्धत्व सर्वगत है, किन्तु उपर्युक्त पात्र में ही उसकी अभिव्यक्ति हो पाती है। बृद्ध कृत्य भी सहज रीति से बिना 'अभोग' (=प्रयत्न) अथवा 'प्रतिप्रसव्यि' (=वैधित्य) के प्रवृत्त होता है। अनालस्य धातु में बुद्धों की आत्मा नैरात्म्य से अभिन्न है। बृद्धत्व

२९—एकटा ओरियन्टेलिया, १९३१, पृ० ८३।

३०—पृ० २४।

भावभाव-विकलान है। बुद्ध की विमुक्त धर्ममार्ग में एक प्रकार का वृत्तिभेद है, जो स्वाभाविक, साम्प्रदायिक, एवं नैमागिक कार्यों की आख्या पाता है। बोधि की प्राप्ति के लिए बोधिसत्त्वों को सब कुछ कल्पना समझना चाहिए। 'जो परिकल्पित स्वभाव से अविद्यमानता है वही परिनिष्पन्नस्वभाव से परम विद्यमानता है। जो परिकल्पित स्वभाव का सर्वथा अनुपलम्भ है वही परिनिष्पन्न स्वभाव का परम उपलम्भ है' । (१०) अधिभुक्त्यधिकार (११) धर्मपदेष्वधिकार—अभूतपरिकल्प अथवा पर-तन्त्रस्वभाव माया के समान है, उसमें ग्राह्यग्राहकभाव की द्वयभ्रान्ति ऐसे ही प्रतिभासित है जैसे माया में हाथी, घोड़े, आदि की आकृतियाँ। इस द्वयलक्षण कल्पना का अभाव परमार्थ है, उसकी उपलब्धि अभूतपरिकल्प की संबृत्तिसत्प्रता है" । अस्तित्व और नास्तित्व माया के अन्दर ही संगत है" ।

आध्यात्मिक आपत्तन मायोपम है, बाह्य आपत्तन स्वप्नोपम तथा प्रतिबिम्बोपम । चित्त-वैत भ्रान्तिकारक होने के कारण मरीचिकोपम है । देशनाधर्म प्रतिबिम्ब के समान है एवं समाधिसंनिधित धर्म स्वच्छ जल में चन्द्रबिम्ब के समान है" । वस्तुतः चित्तमात्र ही ग्राह्य-ग्राहक रूप से एवं क्लिष्टाक्लिष्ट रूप से द्विधा प्रतिभासित होता है । यही विज्ञप्तिमात्रता है" ।

३१—"याद्विद्यमानता संव परमा विद्यमानता ।

सर्वथानुपलम्भयच्च उपलम्भः परो मतः ॥" (सुत्रालंकार, पृ० ४८)

३२—"यथा माया तथाभूतपरिकल्पो निरूप्यते ।

यथा मायाकृतं तद्वत् द्वयभ्रान्तिर्निरूप्यते ॥

यथा तस्मिन् तद्भावः परमार्थस्तथेक्ष्यते ।

यथा तस्योपलब्धिस्तु तथा संबृत्तिसत्प्रता ॥" (वही, पृ० ५९)

३३—"तस्मादस्तित्वनास्तित्वं मायाविधु विधीयते ॥" (वही)

३४—सुत्रालंकार ११.३० ।

३५—"चित्तं द्वयप्रभासं रागाद्यामासमिष्यते तद्वत् ।

श्रद्धाभासं न तदन्वो धर्मः क्लिष्टकुशलोग्निस्ति ॥

चित्तमात्रमेव द्वयप्रतिभासमिष्यते ग्राह्यप्रतिभासं ग्राहक-प्रतिभासं च ।

यथा द्वयप्रतिभासादन्यो न द्वयलक्षणः ।

इति चित्तं चित्रानासं चित्राकारं प्रवर्तते ॥

...तत्र चित्तमेव वस्तु तच्चित्राभासं प्रवर्तते ।..." (पृ० ६३)

शब्दानुसार अर्थप्रतीति के आत्मस्वन तथा शब्दार्थवासना से उपस्थापित आत्मस्वन दोनों परिकल्पितलक्षण में संगृहीत हैं, अथवा, नाम और अर्थ की अन्योन्यापेक्ष प्रतीति ही परिकल्पितलक्षण है। अर्थात् शब्दानुविद्ध समस्त अनुभव कल्पनामात्र है। आह्व-प्राहक-लक्षण अभूतपरिकल्प ही परतन्त्र का लक्षण है। पाँचों इन्द्रियविज्ञान, मन, एवं मनोविज्ञान तथा रूपादि इसी में संगृहीत हैं। परिनिष्पन्न लक्षण प्रकृतिपरिमाद एवं निर्विकल्प तत्ता है^{११}। यही सब घणों की निःस्वभावता एवं अनुत्पत्ति है। (सूत्रालंकार, ११, ५०-५१)।

(१२) देशनाधिकार, (१३) प्रतिपत्त्यधिकार, (१४) अववादानुशासन्य-धिकार—तीनों लक्षणों में अनुगत शून्यता विविध है। परिनिष्पन्न स्वभाव प्रकृत्या शून्य है। (१५) उपायसहित कर्माधिकार, (१६) पारमिताधिकार (१७) पूजा-सेवा-प्रमाणाधिकार, (१८) बोधिपक्षाधिकार—इसमें प्रसंगतः सब संस्कारों का अशिकत्व तात्त्विक रीति से सिद्ध किया गया है तथा सभी संस्कारों को चित्त का फल कहा गया है। पुद्गलनैरात्म्य की भी युक्ति से सिद्धि की गयी है। (१९) गुणाधिकार (२०)–(२१) चर्याप्रतिष्ठाधिकार—इसमें बोधिसत्त्वभूमियों का विवरण दिया गया है।

यद्यपि सूत्रालंकार में कहीं-कहीं, अभिसमपालंकार के तुल्य संक्षिप्त कारिकाएँ हैं तथापि प्रायः कारिकाएँ विस्तृत हैं एवं गद्यमयव्याख्या के सन्निकट हैं। इस ग्रन्थ में मैत्रेय की अपेक्षा, अतंग का ही हाथ अधिक मानना चाहिए। शून्यवाद का सामोप्य भी पर्यालोचनीय है। परमार्थ की भावाभाव विलक्षणता पर बल दिया गया है, चित्त-मात्रता पर नहीं। परमार्थ को बोधि, बुद्धत्व एवं धर्मधातु कहा गया है। अनुभवसिद्ध और अभिज्ञापसंस्पृष्ट नानाकार जगत् एक मायिक भ्रान्तिमात्र है, किन्तु इस भ्रान्ति का आधार हेतुप्रत्यय-नियत परतन्त्र-जगत् है जो, सर्वथा अभावात्मक न होते हुए भी पार-

३६—“यथा जलपार्श्वतन्त्राया निमित्तं तस्य वातना ।

तत्तमादप्यथ विषयानं परिकल्पितलक्षणम् ॥

यथानामार्थमर्थस्य नाम्नः प्रख्यातता च या ।

असंकल्पनिमित्तं च परिकल्पितलक्षणम् ॥

द्विविधद्विविधाभासो ग्राह्यग्राहकलक्षणः ।

अभूतपरिकल्पो हि परतन्त्रस्य लक्षणम् ॥

अभावभावता वा य भावाभावतमानता ।

अशान्तशान्ताऽकल्पा च परिनिष्पन्नलक्षणम् ॥”

मायिक नहीं है। परमार्थ शब्दार्थकल्पना, सदसत्कल्पना अथवा साक्षात्माहक-कल्पना के परे है। वह अद्वय और अनिवेचनीय है तथा उसका ठीक परिचय बोधि में ही हो सकता है। इस दर्शन का आधार तर्क नहीं कर योगानुभव है। तर्क के विषय में सूत्रालंकार का कहना है—'बालाश्रयो मतस्तर्कः'।^{११} योगाचार का अनुभव शब्दार्थकल्पना से परिकल्पित भेदों को तथा जागतिक ज्ञान के विषयविषयिभेद को छोड़कर एक अनिवेचनीय और अद्वय ज्ञान में परिनिष्पन्न होता है। इसके अनुकूल 'निस्वभाव' एवं 'सत्त्वद्वय' के सिद्धान्तों का प्रतिपादन सूत्रालंकार में देखा जा सकता है।

मध्यान्तविभंग तथा धर्मधर्मता विभंग में सन्धिनिर्मोचन आदि सूत्रों के आधार पर विज्ञानवाद की व्याख्या उपलब्ध होती है। धर्मधर्मता विभंग में निर्वाण को धर्मता कहा गया है तथा धर्मों को प्रकृतिनिवृत्त। धर्मों की व्यावहारिक सत्ता परतन्त्रलक्षण अथवा सापेक्ष है। माहायानिक योगचर्या धर्मों के सांकेतिक आकार को छोड़ उनके वैयवधानिक आकार के प्रतिबेध में परिनिष्ठित होती है^{१२}।

मध्यान्तविभागसुत्रभाष्यटीका में स्मिरमति का कहना है—'अस्य कारिकाशास्त्र-स्मार्थवैषेयः प्रणेतारः—वक्ता चास्याचार्याशंसः। तस्मान्मन्त्रुच्चार्यवस्तुबन्धुस्तस्य भाष्यमकरोत्'।^{१३} इस शास्त्र के प्रणयन का तात्पर्य बुद्ध भगवान् के विषय में निर्विकल्पज्ञान का उत्पादन है जोकि धर्मनैरात्म्य की देशता से ही हो सकता है। अतएव यथाभूत धर्मनैरात्म्य का प्रतिपादन ही इस शास्त्र में मुख्य है^{१४}। इसके लिए सात पदार्थों का विवरण दिया गया है—लक्षण, आवरण, तत्त्व, प्रतिपक्षभावना, अवस्था, फलप्राप्ति, तथा यानानुत्तर्य। लक्षण का तात्पर्य संकलेश और व्यवधान से है, आवरण का अनुसालधर्मों से, तरव का दशविध अविपरीत तत्त्व से, प्रतिपक्षभावना का मार्ग से, अवस्था का २१ प्रकार की मोचावस्था आदि से, फल-प्राप्ति का १५ प्रकार के विपाक फलादि से, तथा यानानुत्तर्य का बोधिसत्त्वों के असाधारण मान से। इस व्याख्या के अनुसार ये सात पदार्थ अधिभूतिचर्चाभूमि से प्रारम्भ कर बोधिसत्त्वचर्या के आवश्यक अंगों और अवस्थाओं का चोखन करते हैं। स्मिरमति ने इन सात पदार्थों की अनेक अन्य व्याख्याओं का उल्लेख किया है।

३७—'निधितोऽनियतोऽप्यापो सांजुतः श्लेखमपि ।

बालाश्रयो मतस्तर्कस्तस्यातो] विषयो न तत् ॥ (सूत्रालंकार, १.१२)

३८-४०—ओवरमिलर, ऐक्टा ओरियण्डेलिया, १९३१ ।

३९-सं० विष्णुशेखर भट्टाचार्य और तुजि, पृ० ३ ।

४०-वही, पृ० ६ ।

लक्षण के विषय में मैत्रेयनाथ का कहना है—‘अमृत-परिकल्पोऽस्ति द्वयं तत्र न विद्यते । शून्यता विद्यते तत्र तत्त्वामपि न विद्यते ॥’ (१. २)

इन कारिका का महत्त्व पर्यालोचनीय है क्योंकि इससे योगाचार का मर्म तथा शून्यावाद से उसका विभेद परिलक्षित होता है। स्थिरमति की व्याख्या इस प्रकार है—कुछ लोग मानते हैं कि सब धर्म शराविषाण के समान सर्वथा अविद्यमान हैं। इस सर्वापलाप के निषेध के लिए कहते हैं—‘अमृत-परिकल्प है’, अर्थात् स्वभावतः है। यह शंका की जा सकती है कि यह तो सूत्रविरोध होगा क्योंकि सूत्र में कहा गया है कि “सब धर्म शून्य हैं।” (किन्तु) विरोध नहीं है। क्योंकि ‘वहाँ द्वय (=द्वैत) नहीं है।’ अमृत-परिकल्प ग्राह्यग्राह्यकरहित, शून्य है, (किन्तु) अतएव सर्वथा स्वभावतः न हो, ऐसा नहीं है। इसलिए सूत्रविरोध नहीं है। (यह कहा जा सकता है कि) यदि ऐसा है तो द्वैत शराविषाण के समान सर्वथा अस्तित्वहीन होगा तथा अमृतकल्प परमावतः स्वभावयुक्त होगा और इस प्रकार शून्यता के अभाव का प्रसंग उत्पन्न हो जायगा। (किन्तु) ऐसा नहीं है। क्योंकि ‘यहाँ शून्यता विद्यमान है’। अमृत परिकल्प में ग्राह्यग्राह्य रहितता ही शून्यता है। (अतः) शून्यता अविद्यमान नहीं है। (यह कहा जा सकता है कि) यदि अमृतपरिकल्प में अदृष्ट शून्यता विद्यमान है तो हम मुक्त क्यों नहीं हैं? और यह विद्यमान (शून्यता) गृहीत क्यों नहीं होती? इस संशय के अपनयन के लिए कहा है उसमें भी यह विद्यमान है। ‘अर्थात् शून्यता में भी अमृत-परिकल्प विद्यमान है, इसलिए आप मुक्त नहीं हैं।’ यह स्मरणीय है कि अमृतपरिकल्प का अर्थ है चित्त-चैत प्रवाह—‘अमृतपरिकल्पादच चित्त-चैतस्त्रिधातुकाः ।’

इस कारिका और व्याख्या से प्रायः वही अर्थ निर्गमित होता है जो ऊपर सूत्रालंकार (११. १५-१६) में। द्वैत की प्रतीति केवल भ्रान्ति है, किन्तु उसका आधार सर्वथा मिथ्या नहीं है। द्वैत कल्पित है, किन्तु यह असत्य कल्पता (=अमृत परिकल्प) वास्तविक है। यह भ्रान्ति में अस्त एक अनादि चित्त-चैत प्रवाह है जिसमें द्वैताभावरूप शून्यता विराजमान है, किन्तु जो स्वयं इस शून्यता का आवरण किये हुए है। ‘अमृत-परिकल्प’ के हृदय में ‘शून्यता’ है, ‘शून्यता’ को ढके हुए ‘अमृतपरिकल्प’। दोनों ही विद्यमान हैं, किन्तु ‘शून्यता’ की प्राप्ति इस आवरण की विषादिके द्वारा करनी होगी। ‘अमृतपरिकल्प’ और ‘शून्यता’ अविद्या और अद्वैत से तुलनीय हैं।

प्रकारान्तर से कहा जा सकता है कि अनुमृत अगत् अमृत परिकल्प अथवा वित्तकल्पना मात्र है। यह मिथ्या विकल्प वास्तविक है, किन्तु इसमें प्रतिभासमान आत्माएँ अथवा बाह्य पदार्थ अवास्तविक हैं। वस्तुतः स्वप्नवत् निरालम्बन विज्ञान ही वास्तव

के अनुकूल नाना पदार्थों को आभासित करता है। बाह्यग्राहक विकल्प की अवास्तविकता ही शून्यता है। वही मोक्षोपयोगी विशुद्ध आलम्बन है। किन्तु विकल्पात्मक विज्ञानाधारा से वह वैसे ही प्रच्छादित है जैसे रजःपटल से निर्मल आकाश।

यहाँ दो अन्तों का मध्य से प्रविमान किया गया है। एक ओर सर्वशून्यता निराङ्गल है, दूसरी ओर रूपादि धर्मों की वास्तविकता। भूतनीरात्म्य एवं विकल्पमात्रता में ही अद्वैतत्वा शून्यता संगृहीत है, किन्तु यह शून्यता महान् मूल से विशेषणीय है। 'नास्त्य-यत्नेन मोक्षः'। अभूतपरिकल्प ही संक्लेश का लक्षण है, शून्यता व्यञ्जन का। अनादिकालिक सत्सार के प्रवाह में पतित चित्त-चैतन्य ही निर्विशेषतया अभूत परिकल्प है। बाह्यग्राहक विकल्प ही विशेष है। इस विकल्प का मिथ्यात्व ही शून्यता है। जैसे रज्जु सर्पत्वभाव से शून्य है, किन्तु रज्जुस्वभाव से नहीं, ऐसे ही इस शून्यता को आत्यन्तिक नहीं मानना चाहिए। जो जहाँ नहीं है वह उससे शून्य है जिस प्रकार अभूत परिकल्प में द्वैत। 'अज्ञोऽभूतपरिकल्पं द्रष्टुं शून्यं पश्यति।' जो अवशिष्ट है वह सत् है, और अवशिष्ट है अभूतपरिकल्प और शून्यता। अभूतपरिकल्प में द्वैत की अविज्ञ-मानता देखना ही 'अतय्यारोप' अर्थात् अभ्यास का परित्याग है; अभूतपरिकल्प एवं शून्यता का अस्तित्व देखना ही 'अपवाद' अर्थात् निश्चेष्ट सत्ता के अपलाप का त्याग है। 'अध्यारोप' और 'अपवाद' के मध्य में ही शून्यता का अविपरीत लक्षण उद्भासित होता है। 'यच्छून्यं तस्य सदभावाच्चेन शून्यं तस्य तत्ताभावात्' अर्थात् जो शून्य है उसका अस्तित्व है, जिससे वह शून्य है उसका अनस्तित्व है। सर्वास्तित्व और सर्वनास्तित्व से विलक्षण यही मध्यमा प्रतिपद है।

विज्ञान में ही बाह्य पदार्थ एवं आत्मा का प्रतिभास उत्पन्न होता है। आठ प्रकार के विज्ञान हैं—आलयविज्ञान, तथा सात प्रवृत्ति विज्ञान। आलय विज्ञान अर्धसत्त्व-प्रतिभास-युक्त है तथा विपाक होने के कारण अव्याकृत है, तथा केवल प्रत्ययविज्ञान है। सब साधव धर्म बीज रूप से उसमें आलीन होते हैं। मन आत्मप्रतिभास तथा स्थिर है। छः विज्ञान विज्ञप्तिप्रतिभास तथा कुशल, अकुशल अथवा अव्याकृत हैं। इन विज्ञानों के साथ इनमें सम्प्रयुक्त चैत भी संग्राह्य हैं। केवल विज्ञान अथवा चित्त पदार्थों का सामान्यतः निविशेष, ग्रहण करता है। चैत उसका विशेष ग्रहण करते हैं। 'तत्रार्थमात्र-दृष्टिविज्ञानम्—अर्धविशेष-दृष्टिस्त्वैतत्ता वेदनाद्यः—'। ये आठ विज्ञान ही परतन्मलक्षण अथवा अभूत-परिकल्प कहलाते हैं—“एवं चाष्ट विज्ञान-वस्तुकाः परतन्मोऽभूतपरिकल्पाः” परिकल्पितस्वभाव रूप, चक्षु आदि अधर्मिक है। परतन्म-स्वभाव अथवा अभूत-परिकल्प हेतु-प्रत्यय-युक्त एवं व्यावहारिक चित्त-चैत-प्रवाह

है। इसमें सब संस्कृत धर्म संगृहीत हैं। ब्राह्मणाहक-भाव का अभाव ही परिनिष्पन्न-स्वभाव अथवा शून्यता है। इसके अन्य पर्याय हैं—तथता, भूतकोटि, अनिमित्त, परमार्थ, एवं धर्मधानु।

शून्यता को ब्राह्मणाहक अथवा द्वय का अभाव कहा गया है। इसका ठीक बोध आवश्यक है। ब्राह्म से तात्पर्य उन सब विषयों से है जो ज्ञान में आलम्बन के रूप में प्रकट होते हैं। ज्ञान के अतिरिक्त आत्मा अथवा ब्राह्म पदार्थों की सत्ता नहीं है यही विज्ञप्तिमात्रता है। विज्ञप्तिमात्रता के बीच बोध से समस्त विज्ञेय विज्ञान में चिलीन हो जाते हैं। किन्तु यह परम सिद्धान्त नहीं है। विज्ञेय के अभाव में विज्ञान स्वयं तिरो-हित हो जाता है, क्योंकि ब्राह्म और ब्राह्म की सत्ता सापेक्ष ही हो सकती है। पहले ज्ञान के विषयभूत अथवा ब्राह्म पदार्थों का लोप, पीछे उनके विषयिभूत अथवा ब्राह्म विज्ञान का लोप, यही द्वयराहित्य अथवा शून्यता है। यह स्मरणीय है कि विज्ञान का अभाव केवल विज्ञातृत्व रूप में अभिप्रेत है न कि नाना-प्रतिभास के रूप में। विज्ञप्ति-मात्र की अनुपलब्धि की भावना से 'लौकिकाग्रधर्म' नाम की समाधि का लाभ होता है।

इस विवरण से यह स्पष्ट होगा कि मध्यान्तविभागा में शून्यता के सिद्धान्त को सर्वोपरि रक्षणीय माना है, किन्तु उसकी इस प्रकार व्याख्या की गयी है कि बन्ध और मोक्ष तथा आध्यात्मिक साधन अथवा योगचर्मा वास्तविक बने रहें। इस सिद्धान्त को 'विज्ञानवाद' न कहकर 'योगाचार' ही कहना चाहिए, क्योंकि इसमें परम स्थान विज्ञप्ति-मात्रता का न होकर शून्यता के अनुकूल योगसाधन का ही है। यही दृष्टि ऊपर सूत्रालंकार में भी आभासित थी।

उत्तरतन्त्र को माध्यमिक-प्रासंगिक कृति कहा गया है^{४१}। इस पर आपासंग की उत्तरतन्त्र-व्याख्या विदित है। उत्तरतन्त्र को पाँच महायान सूत्रों पर आश्रित बताया जाता है—(१) तथागतमहाकल्पानिर्देश-सूत्र अथवा धारणीश्वर-राज-परिपुच्छा, (२) श्रीमाला-देवीसिंहनाद-सूत्र, (३) तथागत-नर्ग-सूत्र, (४) सर्वबुद्ध विषयाव-तारज्ञानाज्जोकार्णव सूत्र, (५) रत्न-दारिका-परिपुच्छा। तिब्बत में जौन-य सम्प्रदाय में उत्तरतन्त्र के सिद्धान्त को प्रायः इतिराद्वैत के समकक्ष बना दिया गया। इस व्याख्या-भरजि का त्वां-स-य तथा उनके सम्प्रदाय ने पीछे लण्डन भी किया^{४२}। इस ग्रन्थ का रत्न मोक्ष विभाग महायानोत्तरतन्त्रशास्त्र के नाम से जानस्टन ने मूल में सम्पादन किया है। (पटना, १९५०)। वे उसे असंग की कृति नहीं मानते।

४१—ऐफ़ेडा ओरियन्टेल्सिया, १९३१, पृ० ८३।

४२—वही, पृ० १०६।

उत्तरतन्त्र में सत्त मुख्य विषयों का निरूपण है—बुद्ध, धर्म, संघ, योग, बोधि बल, कृत्यानुष्ठान-ज्ञान । बुद्धत्व के आठ गुणों का इस प्रकार विवरण दिया गया है—असंस्कृतत्व, अनाभोग (=संकल्परहित क्रिया), पर-प्रत्ययागम्य, बोधि, करुणा, बल, स्वाधैसम्पत्ति, परार्थ सम्पत्ति (=रूपकाय) ।^{११} जाति, स्थिति और विनाश से मुक्त होने के कारण बुद्ध असंस्कृत है । स्वभावतः नित्य-शान्त होने के कारण वे अनाभोग हैं । वे प्रत्यागमगतिमोचर हैं, पर प्रत्यय-नाम्य नहीं ।

धर्म सत्, असत् आदि चतुष्कोटि-विनिर्मुक्त है^{१२} । यह विकल्प का अमोचर है तथा उद्यम में क्लेश और कर्म का जन्माव है । वह अद्वय, विशाद, अनावरण, क्लेश-प्रतिपक्ष, क्लेश-विमोक्ष, तथा विमोक्ष-हेतु है । तथागत धर्म-वातु से अभिन्न है तथा सब सत्त्वों में अन्तर्निहित है । बुद्धत्व का बीज सर्वत्र विद्यमान है तथा वह महायान के द्वारा विकसनीय है^{१३} । सर्वप्रथम महायान में अधिर्मुक्ति आवश्यक है । तीर्थिकों के लिए आवश्यक है कि वे प्रज्ञापारमिता के द्वारा नैरात्म्य सीखें । संसार को दुःखमान समझने वाले श्रावकों को गमनगञ्ज आदि समाधिषों की भावना करनी चाहिए । प्रत्येक बुद्धों के लिए करुणा भावनीय है । धर्मकाय ही महायान का पर्यन्त है जिसमें नित्य-पारमिता, मुक्तपारमिता, आत्मपारमिता तथा बुद्धिपारमिता हैं^{१४} ।

अभिसमयालंकार का पूरा नाम है—“अभिसमयालंकार-नाम-प्रज्ञापारमितिप-वेशशास्त्रम् ।” उत्तरतन्त्र के समान ही इसमें ‘शून्यता’ एवं अद्वयता का प्राधान्य है । यह स्मरणीय है कि इसे योगाचार-साध्यमिकस्वातन्त्रिक कहा गया है^{१५} । इसका आधार स्पष्ट ही प्रज्ञापारमितासूत्र है^{१६} । मध्यान्तविभाग के प्रतिकूल इसमें वि-स्वभाव अथवा आलम्बविज्ञान की चर्चा नहीं है । दूसरी ओर ‘योगाचार’ (=योगचर्या) की दृष्टि से इसका महत्त्व स्पष्ट है । समस्त ग्रन्थ का मुख्य तात्पर्य ‘अभिसमय’ अथवा तत्त्व-साधालंकार का विवरण है । प्रकारान्तर से कहा जा सकता है कि अभिसमयालंकार में एक बोधिसत्त्वाभिधर्म की मातृका संगृहीत है ।

४३-वही, पृ० १२४; तु० रत्नगोत्रविभाग (सं० जॉन्स्टन), पृ० ७-८ ।

४४-पृ० ओ०, पृ० १३१ । ४५-रत्नगोत्रविभाग, पृ० ४०-४३ ।

४६-पृ० ओ० पृ० १६६ ।

४७-वही, पृ० ८३; तु० ओवरमिलर, एनालिसिस ऑव दि अभिसमयालंकार, (फैस्क-१), पृ० ii ।

४८-इ०—ऊपर ।

हरिभद्र के अनुसार भगवान् मैत्रेय ने स्वयं प्रज्ञापारमितामय पर अभिसमया-लंकार नाम से स्फुटतर कारिकाओं की रचना की। असंग, वसुबन्धु तथा विमुक्तिसेन ने क्रमशः इनकी व्याख्या की^{११}। विमुक्तिसेन की अभिसमयालंकार-व्याख्या का संस्कृत मूल भी विदित है^{१२}। हरिभद्र का आलोक माध्यमिक दृष्टि से लिखा गया है तथा विज्ञानवाद का विरोधी है^{१३}। अभिसमयालंकार में अत्यन्त संक्षिप्त २७३ कारिकाएँ हैं जिनमें एक प्रकार से विषय-निर्देश मात्र किया गया है।

बुद्धिमान् लोग सर्वाकारजता का मार्ग देखें तथा सूत्रार्थ का स्मरण कर दशार्थिका धर्मचर्या को मुख में प्रतिपद्य हों, यही अभिसमयालंकार का प्रयोजन ग्रन्थारम्भ में ही कहा गया है। इसके अनन्तर समस्त ग्रन्थ का पिण्डार्थ-निर्देश किया गया है—आठ पदार्थों के द्वारा प्रज्ञापारमिता समुद्धारित है—सर्वाकारजता, मार्गजता, स्वयंजता, सर्वाकाराभिसम्बोध, मूर्धन्याप्राप्तिभिसमय, अनुपूर्वाभिसमय, एकक्षणभिसम्बोध, तथा धर्मकाय। समस्त ग्रन्थ इन्हीं आठ अभिसमयों में विभक्त है। पहले तीन पदार्थ सर्वजता के प्रभेद हैं। इनके अनन्तर चार पदार्थ सर्वजता के उपायभूत हैं (चत्वारः प्रयोगाः)। अन्तिम पदार्थ मार्ग का चरम फल है।

सर्वाकारजता के मार्ग में १० पदार्थ बोध्य हैं—बोधिचित्तोत्पाद अववाद, निर्वैचांग, प्रतिपर्याधार, प्रतिपत्त्यालम्बन, प्रतिपत्त्युद्देश, सञ्ज्ञाहृत्प्रतिपत्ति, प्रस्थान-प्रतिपत्ति, सम्भारप्रतिपत्ति, तथा निर्माणप्रतिपत्ति। बोधि-चित्तोत्पाद के विभिन्न प्रभेदों के लिए २२ उपमान प्रस्तुत किये गये हैं जिनका उल्लेख असंग ने महायानसूत्रा-लंकार में भी किया है तथा उनके मूल के लिए अक्षयमतिसूत्र का निर्देश किया है। इस प्रसंग में दूसरा पदार्थ 'अववाद' अथवा उपदेश है जिसके १० प्रभेद बताये गये हैं—प्रतिपत्त्यववाद, चतुःसत्य०, रत्नत्रय० (=बुद्ध, धर्म, संघ), असंभित०, अपरिध्वान्ति०, प्रतिपत्त्यम्परिग्रह, पञ्चचक्षुः० (=मांसचक्षुः, दिव्य०, प्रज्ञा०, धर्म०, बुद्ध०), अभिज्ञा०,

४९—अभिसमयालंकारालोक (सं० तुचि), पृ० १।

५०—एडवर्ड कौन्स, अभिसमयालंकार, पृ० २।

५१—ड० "ये तु धर्मधातुमेव सदा विशुद्धमहृदयं ज्ञानमालम्बनं मन्यन्ते तैः सदा विशुद्धत्वादुत्तरीतरविशुद्धिविशेषगमनं कथमिति वक्तव्यम्।" अथातु-कनकाकाजज्ञुद्विचक्षुद्विरिष्यते" इति चेत्। एवं तर्हि भूदं तात्त्विकं ज्ञानमिति प्रतिपत्ताभिनिवेशादर्थान्तिज्ञो विषयान्तिनिवेशः। (अभिसमयालंकारा-लोकः पृ० ७७)।

दर्शनमार्गः, भावनामार्गः । संप्रत्यक्ष के निरूपण में बौद्ध प्रकार के आर्य समुल्लिखित है—श्रद्धानुसारी से लेकर प्रत्येक बुद्ध तक ।

चार निर्वैषम्याणीय अंग सत्य-दर्शन के समीप लौकिक भावना मार्ग की चरम स्थितियाँ हैं^{१२} । इनमें बुद्ध और बोधिसत्त्वों का आचरण और प्रत्येक बुद्धों की अपेक्षा वैशिष्ट्य आलम्बन, आकार, हेतु, सम्परिग्रह एवं 'चतुर्विकल्पसंयोग' के कारण होता है । उदाहरण के लिए अनित्यता आदि लक्षणों के आलम्बन होने पर बोधिसत्त्व उन्हें वस्तुगत मान कर अभिनिर्विष्ट नहीं होते । वे स्थावि स्कन्धों के उदय-व्यय को प्रगतिमात्र मानते हैं । चार निर्वैषम्य इस प्रकार हैं—ऊष्मगतावस्था, मूर्धावस्था, क्षान्त्यवस्था, तथा लौकिकाग्रधर्म । इनमें प्रत्येक त्रिविध है—मूढ, मध्य, अधिमात्र । ऊष्मगत अथवा आलोकलब्ध नाम की समाधि में चित्तमात्रता का ईपत्स्पष्टज्ञान होता है । मूर्धावस्था में वही ज्ञान मध्यस्पष्ट होता है । क्षान्त्यवस्था में किञ्चित्प्रमापता का स्पष्ट बोध होता है । इसके अनन्तर ग्राह्यानुपलब्धि के सहारे विज्ञप्तिमात्र अथवा ग्राहक की भी अनुपलब्धि लौकिकाग्रधर्म में होती है । इन अवस्थाओं में अभी बोधिसत्त्व अधिभुक्तिपर्याप्ति में विद्यमान पूर्ववत् ही रहता है, किन्तु दृढ़ अधिभुक्ति अथवा निष्ठा के कारण अनेक भूणों से युक्त होता है ।

महामानिक प्रतिपत्ति का आधार बोधिसत्त्व का अकृतिग्न्य गौत्र है जो वस्तुतः धर्मधातु से अभिन्न होते हुए भी संकृत्वा १३ प्रकार का निर्दिष्ट है । ये गौत्र विभेद ४ निर्वैषम्य, लोकोत्तर दर्शन एवं भावना मार्ग, प्रतिपन्नोत्पाद-विषयनिरोध, तत्संयुक्त विकल्पापगम, संसार एवं निर्वाण में अप्रतिष्ठित प्रज्ञा एवं करुणा, आवकासाधारण धर्म, पराधत्तुक्रम, तथा आसंसार निनिमित्त एवं अनाभोग परकार्यज्ञान के आधार निरूपित होते हैं । यह स्मरणीय है कि गौत्रभेद वास्तविक न होकर औपाधिक है—

“धर्मधातोरतन्मेवाद्वगौत्रभेदो न मुच्यते ।

आप्यधर्मभेदानु तद्वन्नेकः परिगीयते ॥” (१.४०)

प्रतिपत्ति के आलम्बन सर्वधर्म हैं जो अनेकधा वर्गीकृत हैं । उसके उद्देश तीन है—सर्वसत्त्वाग्रता, प्रहाण, एवं अधिगम । आलम्बन और उद्देश में ऐसा ही सम्बन्ध है जैसा धरतन्धान और लक्ष्यवेध में । उद्देश की निष्पत्ति के लिए प्रतिपत्ति अभिहित है । प्रतिपत्ति सर्वज्ञता की ओर समुद्दिष्ट तथा यदपारमिताओं में अधिष्ठित किया है । सन्नाहप्रतिपत्ति एवं प्रस्थानप्रतिपत्ति 'प्रयोगारम्भक' हैं तथा सम्भारभूमि एवं अधिभुक्ति-

चर्याभूमि में संगृहीत हैं। अर्थात् ये आर्य भूमि में प्रवेश के लिए उपकारी हैं। सम्भारप्रतिपत्ति दिया से प्रारम्भ कर धारणीपर्यन्त साक्षात् प्रयोगिक है तथा अधिमात्र अग्रधर्म में संगृहीत है। पहली अथवा प्रमुद्रिता भूमि में सम्भारप्रतिपत्ति दर्शन-मार्गीयिका है। द्वितीयादि भूमि में वह भावना मार्गस्वभावा है। निर्माण-प्रतिपत्ति भावना-मार्ग में अधिष्ठित है। अन्तिम धर्मकाय के अभिसमय में 'क्रिया' नहीं होती। यह उल्लेखनीय है कि सम्भारप्रतिपत्ति के प्रसंग में दस भूमियों का विवरण दिया हुआ है।

सर्वाकारजता की प्राप्ति के लिए मार्गजता की प्राप्ति आवश्यक है। श्रावक, प्रत्येक बुद्ध तथा बोधिसत्त्व के भागों का अनित्यादि आकारतः ज्ञात होता है। प्रत्येक-बुद्ध-मार्ग में प्राज्ञप्रहाण, किन्तु प्राज्ञकाप्रहाण के द्वारा श्रावकों की तुलना में वैशिष्ट्य है। प्रत्येक बुद्ध बिना प्राज्ञ के ही उपदेश करने में समर्थ हैं। बोधिसत्त्वों का दर्शनमार्ग प्रज्ञापरिमिता ही है। चतुःसत्त्वों में प्रत्येक के विषय में धर्मज्ञानज्ञान्ति, धर्मज्ञान, अन्वयज्ञानज्ञान्ति, तथा अन्वयज्ञान इस प्रकार चतुर्धा ज्ञान होने के कारण यह १६ नित्यक्षणों में निरूप्य होता है। भावनामार्ग सास्त्रव और अनास्त्रव है। सास्त्रव में अधि-भक्ति, परिणामना, तथा अनुमोदना संगृहीत हैं, अनास्त्रव में अभिनिर्हार तथा अत्यन्त-विशुद्धि। परिणामना के अर्थ हैं समस्त पुण्यों की सम्बोधि के उपकारक की कोटि में प्रदान करना। उपायकौशल के द्वारा सांयुक्त दृष्टि से अपने और दूसरों के कुशलमूर्तों को अनुमोदित करना ही अनुमोदना है। अभिनिर्हार का स्वभाव सर्वज्ञता अथवा स्कन्ध-निरात्म्य का वचाभूत ज्ञान है तथा उसकी स्पष्टता प्रज्ञापरिमिता की है जिसके बिना बुद्धत्व अप्राप्य है। बुद्धसंज्ञा, षट्पारमिताएँ तथा उपायकौशल अत्यन्तविशुद्धि के लिए अधिमोक्ष में उपकारक हैं। विशुद्धि के प्रतिपक्ष हैं—माराधिष्ठान, गम्भीर-धर्मता में अधिभक्ति का अभाव, स्कन्धादि में अभिनिवेश, तथा पाप-मित्र-परिग्रह। विशुद्धि का स्वभाव स्कन्धों में आमाशनीय भाव के टूटने पर उनकी मायोपमता का बोध है। श्रावकों की विशुद्धि क्लेशावरण के प्रहाण से होती है, प्रत्येक बुद्धों की विशुद्धि क्लेशावरण तथा साक्षादविकल्पात्मक श्रेयावरण के एक देश के प्रहाण से, बोधिसत्त्वों की मानव्य के मार्गावरण के प्रहाण से, तथा बुद्ध की अत्यन्तिक विशुद्धि समस्त क्लेशावरण एवं श्रेयावरण के प्रहाण से होती है।

सर्वज्ञता का अर्थ है सर्ववस्तुपरिज्ञान। यह द्विविध है—फलभूत प्रज्ञा का आसन्न वस्तुज्ञान तथा फलभूत प्रज्ञा का दूरीभूत वस्तुज्ञान। इनमें पहला महायानोचित करुणा से युक्त है, दूसरा धर्मों को पुनर्-सत्ता मानता है। प्रज्ञा त संसार में और न निर्वाण में प्रतिष्ठित है। असीतानागत प्रत्युत्पन्न धर्मों को अनुत्पन्न समझने के कारण उसके लिए सब समाप्त हैं। श्रावकों द्वारा शून्यता एवं करुणा के अप्रहाण के कारण प्रज्ञा उनमें

दूरीभूत है। किन्तु बोधिसत्त्वों के उपायकौशल के बड़े आसन्न हैं। उसकी प्राप्ति के लिए विपक्ष-परिहार आवश्यक है—स्वल्प शून्यता विषयक, नैमिषिक धर्मों के विषय में, बोधिपदों के विषय में, अर्थात् उन्हें वास्तविक समझना परिहार्य है। इस परिहार के लिए दानादि में अवहंकार, औरों का उसमें नियोजन, तथा संग का निषेध आवश्यक है। बूढ़ादि विषयक आसक्ति भी पुण्यात्मक एवं सूक्ष्म होते हुए भी अन्ततः परिहार्य है। सब धर्म स्वभाव से ही विविक्त अथवा संगरहित हैं। उनके स्वभाव की अद्वयता का ज्ञान ही संगवर्जन है। धर्मस्वभाव दुर्बोध और अचिन्त्य है। इस ज्ञान की प्राप्ति के लिए श्रावकों की चर्चा के दशविध प्रयोग तथा बोधिसत्त्वों का षोडशक्षणिक दर्शन-मार्ग अभिहित है।

सर्वकाराभिसम्बोध में 'वस्तुज्ञान के प्रकारों' को आकार कहा गया है। अर्थात् नाना आलम्बनों को वास्तविक समझनेवाली दृष्टियों के ये आकार प्रतिपन्नभूत हैं। सर्वज्ञता के विविध होने के कारण ये आकार भी विविध हैं। सर्वज्ञता के २७ आकार हैं जिनमें प्रथम तीन सत्त्वों में प्रत्येक से ४ आकार सम्बद्ध हैं, मार्गसत्त्व से १५। इन १५ में ४ क्लेशावरण-प्रतिपक्ष हैं, ११ अयोवरणप्रतिपक्ष। मार्गज्ञतासम्बन्धी ३६ आकार हैं, तथा सर्वाकारज्ञता-सम्बन्धी ११०, जिनमें श्रावकों के ३७, बोधिसत्त्वों के ३४, तथा बुद्धों के ३९ हैं। ये आकार विशिष्ट प्रयोगों से भावनीय हैं। इस भावना में अधिकार के लिए अतीत बुद्धों की सेवा, कुशलमूलसंग्रह, कल्याणमित्र आदि आवश्यक हैं। भावना के प्रयोग अनेकविध हैं, यथा कणादि स्क्त्यों में अनवस्थान तथा उनकी और उदासीनता। यहाँ पर २० प्रयोगों की आनुपूर्वी दी हुई है। इस भावना से १४ प्रकार के गुण प्राप्त होते हैं यथा भार की शक्तिहानि आदि। ४६ प्रकार के दोष इस प्रसंग में परिहार्य हैं। इसके अनन्तर ज्ञान, विशेष, कारित्र तथा स्वभाव के लक्षण संगृहीत हैं। प्रत्येक प्रकार की सर्वज्ञता में १६ प्रकार के ज्ञान समुच्चित है। बोधिसत्त्वमान की विशेषता भी १६ प्रकार की है। बोधिसत्त्व की क्रिया के ११ लक्षण दिये हुये हैं। भावना का स्वभाव १६ लक्षणों से प्रतिपादित है।

इस सर्वाकारावबोध में अनिमित्तवाही ज्ञान तथा दानादि बुद्ध धर्मों के प्रादुर्भाव से समुदागम कौशल भोजभागीय कहा जाता है। यह पाँच प्रकार का है—बूढ़ादि में श्रद्धा, दानादि में वीर्य, हितार्थ-सम्पादन रूप स्मृति, अविकल्पनात्मक समाधि, तथा धर्मों का सर्वाकारज्ञान रूप प्रज्ञा। इसके अनन्तर निर्वेधभागीयों की चर्चा है। दीक्षमार्ग के अतिक्रमण के पश्चात् बौधिसत्त्व सब धर्मों को स्वप्नोपम देख कर संसार और निर्वोध की समता को बोध प्राप्त करता है।

मूर्धाभिसमय में बोधिसत्त्व के दर्शनमार्ग एवं भावनामार्ग का विस्तृत वर्णन उपलब्ध होता है। मर्तो के क्षयज्ञान तथा अनुत्पादज्ञान को ही बोधि कहा गया है। इनकी प्राप्ति यथाकम अभिहित है। ज्ञेयावरण का क्षय ही समस्त धर्मों का अन्त है। धर्मों की वास्तविक सत्ता होने पर इस प्रकार का आवरणक्षय असम्भव है। वस्तुतः इस समस्त साधना में न कुछ अपनेय है, न कुछ आलोच्य; वस्तुतत्त्व को तत्त्वतः देखना ही कर्तव्य है। इस यथार्थज्ञान से ही मुक्ति होती है।

अनुपूर्वाभिसमय में दानादि पारमिताओं तथा बुद्धादि अनुस्मृतियों का उल्लेख है। इसमें व्यस्त और समस्त रूप से पूर्व-अधिगत धर्मों का आनुपूर्वी से अभिसमय किया जाता है।

एक क्षण में सब धर्मों के अभिसम्बोध को एकजणाभिसमय कहा गया है। इसकी चार अवस्थाएं निरूपित हैं। पहली में सब (अविपाक) अनालवधर्मों का एक दाना-दिज्ञान में तत्क्षण अवबोध सिद्ध होता है। जब प्रतिपक्षहानि से बोधिसत्त्व की अवस्था केवल वैयवधानिक विपाकधर्मता के कारण सर्वथा शुक्लस्वभाव होती है तब समस्त विपाक प्राप्त अनालवधर्मों का एक क्षण में ज्ञान होता है। यही प्रज्ञापारमिता है। तीसरी अवस्था में धर्मों के अलक्षणत्व का तथा चौथी में उनके अद्वय तत्त्व का एकजणाभिसमय सम्पन्न होता है।

सर्वथा विज्ञुडि को प्राप्त अनालवधर्म ही बुद्ध की स्वाभाविक काय है। ३७ बोधिपक्ष, ४ अप्रमाण, ८ विभोज, ९ समापत्ति, १० कृत्स्न, ८ अभिम्बायतन, १० बल, ४ वैशारद, ३ अरक्षण, ३ स्मृत्युपस्थान, ३ असंमोषधर्मता, वासना समुद्भात, महाकरुणा, १८ आबेणिक धर्म, तथा सर्वाकारजता—ये धर्मकाय में संगृहीत हैं। साम्भोगिक काय ३२ लक्षण और ८० व्यंजनों से युक्त है। आसंसार जिस काय से बुद्ध जगदित का सम्पादन करते हैं वह निर्माणकाय है। इनमें पहली स्वाभाविक काय पारमाधिक, शेष तीन तत्प्यसंवृति के रूप में प्रतिभासित होती हैं तथा अधिकारियों को उनसे आध्यात्मिक साहाय्य प्राप्त होता है।

असंग योगाचार सम्प्रदाय के प्रवर्तक के रूप में जलग का नाम प्रायः प्रसिद्ध है। इनके अनेक ग्रन्थ केवल चीनी अनुवाद में अवशिष्ट हैं, यथा—महायानसम्परिग्रह, प्रकरण-आर्यवाचा, “महायानाभिधर्म-संगीति-शास्त्र” (वस्तुतः नन्जियो ११९९ ता० शेङ्-ज-फि-ता-मो-छि-लुन्-का संस्कृत अनुवाद “अभिधर्मसमुच्चय” होना चाहिए) तथा यज्ञच्छेदिका पर एक व्याख्या। परमार्थ के द्वारा असुखधु की चीनी में उपलब्ध जीवनों के अनुसार पुरमपुर के एक कौशिक गोव के ब्राह्मण परिवार में असंग, वसु-बन्धु एवं विरिचिवत्स नाम के तीन भाई उत्पन्न हुए थे। प्रारम्भ में तीनों सर्वास्ति-

वाद के अनुयायी थे। इस विवरण के अनुसार असंग ने वसुवन्धु को बृहदात्म्या में महायान की ओर प्रवर्तित किया था। ब्रह्म के अनुसार प्रसन्नशीला ताम की ब्राह्मणी तथा एक श्रमिय से असंग की उत्पत्ति हुई थी। उसी ब्राह्मणी तथा अन्य ब्राह्मण से कालान्तर में वसुवन्धु उत्पन्न हुए थे। वसुवन्धु कश्मीर में संघभद्र नाम के आचार्य के पास शिक्षा के लिए गये। असंग ने मैत्रेय की सहायता प्राप्त करने के लिए कुत्कुट-पाद पर्वत की गुहा में चिरकाल तक उनके प्रसादन का प्रयत्न किया। १२ वर्ष के अन्तर उन्हें मैत्रेय का दर्शन प्राप्त हुआ। मैत्रेय के पूछने पर असंग ने यह बताया कि वे महायान के प्रचार के लिए ज्ञान चाहते हैं। मैत्रेय के साथ वह तुषित लोक गये जहाँ देव-गणना से उन्होंने एक क्षण निवास किया। वह एक क्षण मानव पचास वर्षों के बराबर है। योगचर्या-भूमि के व्याख्याता के अनुसार वे तुषित लोक में छः महीने रहे थे और मैत्रेय से शिक्षा प्राप्त की थी। इस प्रकार असंग ने प्रतीत्यसमूपाद्भूष, योगचर्या, तथा अन्य महायान सूत्रों का परिशीलन किया। इसके अनन्तर उन्हें मैत्रेय के द्वारा विरचित पाँच ग्रन्थों की प्राप्ति हुई। हरिभद्र ने भी इसका उल्लेख किया है कि असंग ने मैत्रेय से सीखा तथा यही परम्परा पीछे वसुवन्धु के द्वारा अग्रसर हुई। अमयाकरमुक्त की मर्मकोमूरी में भी इस प्रकार का उल्लेख प्राप्त होता है। मनुष्यलोक में लौट आने पर असंग ने महायानसम्बन्धी अपना प्रसिद्ध ग्रन्थ लिखा, जिसका संक्षेप उन्होंने अभियमसमुच्चय में संगृहीत किया। तत्त्वविनिश्चय तथा उत्तरतन्त्र एवं संबिनिर्बोचन-सूत्र पर व्याख्याएँ भी उन्होंने लिखी। उन्होंने बोधि-मन्त्रों की तीसरी भूमि प्राप्त की थी।

असंग की कृतियों में महायानसम्परिग्रह, अभियमसमुच्चय तथा योगाचार-भूमिशास्त्र का योगाचार-सम्प्रदाय के लिए अत्यन्त महत्त्वपूर्ण स्थान है। महायान-सम्परिग्रह का चीनी में बुद्धान्त ने ई० ५३१ में, परमार्थ ने ई० ५६३ में तथा श्वान-न्यांग ने ई० ६४८-४९ में अनुवाद किया। परमार्थ के अनुवाद के आधार पर "जै-लुन्" अथवा "सम्परिग्रह" सम्प्रदाय का चीन में प्रवर्तन हुआ जोकि वहाँ योगाचार विज्ञानवाद का पूर्वरूप था। महायानसम्परिग्रह में १० पदार्थों का विवरण है—आलम्ब विज्ञान अथवा मूलविज्ञान, वित्तित्तमात्रता अथवा चित्तस्वभाव, वित्तित्तमात्रता का अवबोध, ६ पारमिताएँ, १० भूमियाँ, शील, समाधि, प्रज्ञा, अविकल्पज्ञान, तथा त्रिकाय। आशयविज्ञान में क्लिष्ट और अक्लिष्ट बीजों का संश्लेष है जिनकी कारण-शक्ति से बहिर्मुख विज्ञान-प्रवाह प्रवृत्त होता है। इस विज्ञान-प्रवाह में शास्त्रात्मक भेदयुक्त एक परिकल्पित अपवृत्ति प्रतिभासित होता है। सम्बोधि की ओर अभिमुख

होने से ही चित्त विशुद्ध होता है तथा विकल्प एवं क्लेश से मुक्ति पाता है। अविकल्प ज्ञान में ही परिनिष्पन्न लक्षण तथा अप्रतिष्ठित निर्वाण की प्राप्ति होती है। आलस्य विज्ञान ही विशुद्ध एवं पराकृत होने पर तत्त्वता से अनिर्गुण है।^{१३} इस अवस्था में उसे अमलविज्ञान अथवा नवमविज्ञान कहा गया है।

बुद्धों के अनुसार अभिधर्मसमुच्चय में वैयानिक सिद्धान्तों का संग्रह है, किन्तु अभ्याकरगुप्त के अनुसार उसे केवल महायान ग्रन्थ मानना चाहिए। अभिधर्मसमुच्चय में "महायानाभिधर्मसूत्र" का उल्लेख मिलता है। स्पष्ट ही महायानी अभिधर्म के प्रभाव से मुक्त नहीं थे। एक ओर नागार्जुन के "महाप्रज्ञापारमिता-शास्त्र" तथा मैत्रेय के "अभिज्ञमपालंकार" में प्रज्ञापारमितासूत्रों के आधार पर एक विलक्षण "अभिधर्म" की रचना का प्रयास है; दूसरी ओर असंग तथा वसुबन्धु की रचनाओं में सर्वास्तिवाद की अभिधर्म आवश्यक परिवर्तन के साथ स्वीकार कर लिया गया है। वसुबन्धु का अभिधर्मज्ञान तथा सर्वास्तिवाद में निष्ठा सुविधित है। योगाचार-अभिधर्म में विज्ञानवाद तथा सर्वास्तिवाद के बने लगेड़ से अद्वैत वेदान्त तथा सांख्यों के तत्त्वकलाप का संयोग तुलनीय है।

यह स्मरणार्थ है कि सर्वास्तिवादी अभिधर्म में ७५ धृक् धर्मों की सत्ता स्वीकार की जाती है—७२ संस्कृत तथा ३ असंस्कृत। संस्कृत धर्मों में ११ रूप, १ चित्त, ४६ चैत अथवा चित्तसम्प्रयुक्तसंस्कार, तथा १४ चित्तविप्रयुक्त संस्कार परिगणित हैं। योगाचारसम्मत अभिधर्म में १०० धर्मों का परिगणन किया गया है—२४ संस्कृत तथा ६ असंस्कृत। संस्कृत धर्मों में ११ रूपधर्म, ८ विज्ञान, ५१ चैतसिक तथा २४ चित्त-विप्रयुक्त-संस्कार गिने गये हैं। ११ रूप धर्मों में १० सुविधित हैं—५ इन्द्रिया तथा उनके ५ विषय। ११वाँ रूपधर्म "धर्मापतनसंगृहीत रूप" है। इसीमें परमाणु अथवा स्थानरूप का संग्रह होता है। ७ विज्ञान स्थविरवादियों के तथा सर्वास्तिवादियों के परिचित हैं—५ जलुरादि इन्द्रियविज्ञान, मनोविज्ञान, तथा मनस्। सर्वास्तिवादी मनस् को शेष ६ विज्ञानों से धृक् कोटि का नहीं मानते हैं जबकि स्थविर मनोधानु को ६ विज्ञानों से कार्पतः तथा आश्रयतः भिन्न मानते हैं। योगाचार भी स्थविरों के समान मनोधानु को ६ विज्ञानों से भिन्न स्वीकार करते हैं। इन सात के अतिरिक्त योगाचार आलस्यविज्ञान नाम के अष्टम विज्ञान की सत्ता स्वीकार

५३—यह स्मरणार्थ है कि कुछ विद्वान् 'परावृत्ति' और 'परिवृत्ति' में सैद्धान्तिक भेद की कल्पना करते हैं।

करते हैं। आलस्यविज्ञान ही व्यक्तित्व का अनादि एवं अनुच्छिन्न आश्रय है। वही वासना का आलम्ब है तथा मनोगत व्यक्तित्वभान का आलम्बन।

सर्वास्तिवादियों के ४६ चित्तसम्प्रयुक्त संस्कारों के अतिरिक्त योगाचार ५ और स्वीकार करते हैं—अमोह, दृष्टि, मुपितस्मृतिता, असम्प्रजन्म, तथा विक्षेप। सर्वास्तिवादियों के १४ विप्रयुक्तसंस्कारों में "अप्राप्ति" को छोड़कर शेष १३ योगचारों से स्वीकृत है। इनके अतिरिक्त ११ अन्य संस्कार योगाचार-परिगणित हैं—पृथग्जनत्व, प्रवृत्ति, प्रतिनियम, योग, अब, अनुक्रम, काल, देश, संख्या, सामग्री, तथा भेद।

योगाचारसम्मत ६ असंस्कृत धर्म इस प्रकार हैं—आकाश, प्रतिसंख्याननिरोध, अप्रतिसंख्याननिरोध, आनिञ्ज्य, संज्ञावेदचित्त-निरोध, एवं तथता। इनमें गिछले तीन सर्वास्तिवाद के अवहित हैं। यह उल्लेखनीय है कि अभिधर्मसमुच्चय में तथता को त्रिविध कहा गया है—कुशलधर्मतथता, अकुशलधर्मतथता, एवं अव्याकृतधर्मतथता और इस प्रकार ८ असंस्कृत धर्म परिगणित हैं। आकाश स्थाभाव है, अप्रतिसंख्याननिरोध अक्सियोगात्मक निरोध है, तथा प्रतिसंख्याननिरोध विसंयोगात्मक निरोध है। आनिञ्ज्य की परिभाषा की गयी है—“शुभकृत्यनवीतरागाद्योपवैर्ज्ञेयरागस्य मुक्तनिरोधः।” संज्ञावेदचित्तनिरोध की आकिञ्चन्यामतन के ऊपर “अस्मावर चित्तचैतनिक धर्मों का तथा कुछ स्वावरों” का निरोध कहा गया है। कुशल धर्मतथता नैरात्म्य है। वही शून्यता, अनिमित्त, भूतकोटि, परमार्थ तथा धर्म-धातु है। तथता की आरूपा अनन्वधाभावता के कारण दी गयी है।

इन सौ धर्मों का स्कन्ध, धातु, तथा आयतन, इन तीन धर्मों में, तथा पाँच “त्रेयों” में संग्रह किया जा सकता है। पाँच त्रेय उपर्युक्त हैं—रूप, चित्त, चैतनिक, चित्त-विप्रयुक्त संस्कार, तथा असंस्कृत। इन धर्मों का तीन लक्षणों में भी संग्रह किया जा सकता है—परिकल्पित लक्षण, विकल्पित लक्षण तथा धर्मतालक्षण। इनमें पहला पुद्गल कल्पना की ओर संकेत करता है, दूसरा स्कन्धादि के प्रसिद्ध लक्षणों की ओर, तथा तीसरा उनके वास्तविक नैरात्मा की ओर। योगाचारभूमिशास्त्र के अनुसार समस्त आन्तरिक तथा बाह्य भूत-भौतिक धर्मों के बीच चित्तसन्तति में सन्नविष्ट हैं। उन्हीं असंस्कृतों की गणना ६ अथवा ८ की जा सकती है। वस्तुतः वही धर्मता अनावरण स्वभाव होने के कारण आकाश, आवरणनिरोध होने के कारण प्रतिसंख्यादिनिरोध, अवल स्वभाव होने के कारण आनिञ्ज्य तथा परमार्थ होने के कारण तथता कही जाती है।

योगाचारभूमिशास्त्र का चौथी नाम योगाचार्यभूमिशास्त्र है तथा चौथी परम्परा के अनुसार वह मैत्रेयनाथ की कृति थी। तिब्बती अनुवाद में नाम “योगचर्या-

भूमिशास्त्र" हो गया है तथा ग्रन्थकार आर्यासंग कहे गये हैं। इस शास्त्र के पाँच खण्ड हैं—बहुभूमिक वस्तु, निर्णय-अथवा विनिश्चय-संग्रह, वस्तुसंग्रह, पर्यायसंग्रह, तथा विवरणसंग्रह। बहुभूमिक वस्तु में १७ योगाचार-भूमियों का पुराण, चर्चा तथा फल की दृष्टि से विवरण है। पहली भूमि (१) पञ्चविज्ञान-काय-सम्प्रमुक्त है, दूसरी (२) मतोभूमि है। ये दो समस्त साधना की आधार हैं। (३) सवितर्का-सविचारा, (४) अवितर्का-विचारमात्रा, तथा (५) अवितर्काविवचारा, ये तीन भूमियाँ साधन के मुख्य भेद प्रदर्शित करती हैं। (६) समाहिता तथा (७) अस-माहिता, (८) सचित्ता तथा अचित्ता भूमियाँ विभिन्न अवस्थाएँ हैं। (१०) श्रुतमयी (११) चित्तामयी तथा (१२) भावनामयी भूमियाँ चर्चा का निर्देश करती हैं। नियान तथा द्विविध निर्वाण फल है एवं तद्विषयक भूमियाँ (१३) श्रावक भूमि, (१४) प्रत्येक-बुद्ध भूमि (१५) बोधिसत्त्वभूमि (१६) सोपधिका भूमि तथा (१७) निरुपधिका भूमि कही गयी हैं। ये १७ भूमियाँ ही संक्षेपतः योगाचार-भूमि हैं। सोपधिशेष निर्वाण में परिशुद्ध विज्ञान को कायसहित अवशिष्ट कहा गया है। निरुपधिशेष निर्वाण में विज्ञान अपरिशेष निरुद्ध हो जाता है। यही निर्वाण-शानु अत्यन्तशान्त पद है जिसके लिए साधना का जीवन स्वीकार किया जाता है।

निर्णयसंग्रह प्रथम खण्ड पर व्याख्या के तुल्य है। वस्तुसंग्रह में बहुभूमिक में उल्लिखित विषयों के पिटकानुसार संग्रह का निर्देश है। पर्यायसंग्रह में नामानुसूक्त विभिन्न विषयों के विरोधतः सांकेतिक तथा वैयवहारिक धर्मों के पर्याय दिये गये हैं। विवरण संग्रह में पूर्वोक्त शिक्षाक्रम का विस्तार है।

यह स्मरणीय है कि इस ग्रन्थ के प्रथम खण्ड का १५वाँ परिच्छेद—बोधिसत्त्व-भूमि—महायानचर्चा के लिए अतिशय महत्त्व का है। समस्त ग्रन्थ मानो एक महा-यानाभिधर्म-कोश तथा विश्वकोश का संमिश्रण है। योगाचार का यह प्रमाणभूत शास्त्र है।

बसुबन्धु—आगे कहा जा चुका है कि परमार्थ के अनुसार वसुबन्धु अंतर्ग के अनुज वे तथा पुरुषपुर के एक ब्राह्मण परिवार में उत्पन्न हुए थे। कुदोत के अनुसार उन्होंने कदमीर में वैभाषिक आचार्य सधमद्र से शिक्षा प्राप्त की। परमार्थ ने उनके गुरु का नाम बुद्धमित्र तथा ध्वान्ज्वांग ने मनोरथ बताया है। सांख्य आचार्य विन्ध्य-वास के द्वारा बुद्धमित्र अथवा मनोरथ के बाद में पराजित होने पर विन्ध्यवास के विरोध में वसुबन्धु ने परमार्यसप्तति नाम के ग्रन्थ की रचना की। विक्रमादित्य नाम के राजा ने वसुबन्धु को आश्रय प्रदान किया तथा सम्भवतः उसके राज्यकाल

में वसुबन्धु ने अपने प्रसिद्धतम ग्रन्थ 'अभिधर्मसंकोश' की रचना की। विक्रमादित्य के पुत्र बालादित्य के श्रेष्ठ शिष्यक थे तथा राज्य में अभिषिक्त होने पर बालादित्य ने उन्हें अपने पास असोष्या बूला लिया जहाँ वे ८० वर्ष की अवस्था तक जीवित रहे। वसुवर्मा नाम के वैद्यकरण के आशेषों का उन्होंने परिहार किया, किन्तु वैमापिक आचार्य संकभद्र के साथ बाद की बृद्धावस्था के कारण अस्वीकार कर दिया। "अभिधर्मसंकोश" में वसुबन्धु की सौवास्तिक प्रवृत्ति प्रकट है। किन्तु असंग के अनुरोध से उन्होंने महायान को स्वीकार किया तथा योगाचार सम्प्रदाय में वापौनिक विज्ञानवाद को निश्चित एवं शास्त्रीय रूप प्रदान किया। विज्ञानवाद की दृष्टि से वसुबन्धु को प्रधान रचनाएँ मध्यान्तविभागसुत्रभाष्य, त्रिस्तम्भावनिर्देश, विज्ञप्तिमात्रता-विज्ञातिका, तथा त्रिशिका हैं। बुद्धों ने उन्हें पंचस्कन्धप्रकरण, ध्यात्वयायुक्ति, कर्मसिद्धिप्रकरण आदि का रचयिता कहा है। उनके नाम से कुछ अन्य ग्रन्थ भी विहित हैं यथा, सद्धर्मपुण्डरीकीपदेश, वज्रच्छेदिकाप्रज्ञापारमिताशास्त्र, आर्यदेव के दंतशास्त्र की व्याख्या आदि। किन्तु यह सम्भव है कि इन ग्रन्थों के रचयिता एक ध्वरे पूर्वोक्तार्थ वसुबन्धु थे।

वसुबन्धु के कालनिर्णय पर बिहारी में प्रचुर विवाद रहा है। परमार्य तथा श्यामसुक्तांग के विवरण से वसुबन्धु परिनिर्वाण से १,००० अथवा ११०० वर्ष पश्चात् हुए थे। उनके द्वारा स्वीकृत निर्वाण के समय में भेद होने के कारण से दोनों गणनाएँ वस्तुतः एक ही फल देती हैं, और वह है वसुबन्धु का पाँचवीं शताब्दी ई० में होना। विक्रमादित्य तथा बालादित्य की समकालीनता से यह समझित होता है। दिङ्नाम का कालसाक्षिण्य भी इसी ओर झुकता करता है। पञ्जान्तर में यह कहा गया है कि एक परम्परा के अनुसार वसुबन्धु निर्वाण से ९०० वर्ष बाद हुए थे तथा कुमारजीव ने उनके अनेक ग्रन्थों का अद्ययम एवं चीनी अनुवाद किया था। किन्तु इस प्रमाण में यह स्मरणीय है कि यशोधिव ने एक पूर्वोक्तार्थ बृद्ध अथवा स्पष्टि वसुबन्धु का उल्लेख किया है। यह सम्भव है कि चतुर्विंशतीय उल्लेख जहाँ की ओर समुद्दिष्ट हो। ये बृद्ध वसुबन्धु मनोरथ के उपाध्याय थे तथा सम्भवतः उन महायान-ग्रन्थों के प्रणेता थे जिनका कुमारजीव को अनुवादक कहा गया है। किन्तु इनके विषय में अधिक नहीं कहा जा सकता। इन्हें असंग का भाई बताना तथा परमार्य के वसुबन्धुचरित में दो वसुबन्धुओं का संकर कल्पित करना निराधारप्राय है।

विज्ञानवाद के विकास में वसुबन्धु का स्थान और देन—जार्ज मैकेय ने मध्य एवं उत्तरकालीन महायान सूत्रों के आधार पर एक प्रकार के "माध्यमिक-योगा-

चार" दर्शन का प्रवर्तन किया। उनकी रचनाओं में उत्तरतन्त्र तथा अभिसमया-लंकार प्रधानतया नाध्यमिक हैं, मध्यान्तविभाग प्रधानतया योगाचार। किन्तु मध्यान्तविभाग में भी विज्ञप्तिमात्रता को पारमाधिक नहीं माना गया है प्रत्युत धर्मधातु को शून्यता से अभिन्न कहा गया है। आर्य असंग ने सर्वोक्तिवादी प्रभाव में योगाचार-अभिचर्म का विस्तृत प्रतिपादन किया जिसमें आलम्ब-विज्ञान तथा चित्त-मात्र का विवरण होते हुए भी विज्ञप्तिमात्रता के स्थान पर विविध धर्मरक्षणों का ही प्राधान्य प्रतीत होता है। धर्मों का यथाकथंचित् विज्ञान-संसर्ग ही इस अभिचर्म का विज्ञानवाद कहा जा सकता है। यह स्मरणीय है कि चित्तमात्रता, अष्ट-विज्ञान तथा चित्तमात्र का उल्लेख अक्षतंसक, लंकावतार आदि सूत्रों में भी उपलब्ध होता है। इस "नौव विज्ञानवाद" का सौम्य एवं असंग की कृतियों में योगचर्या की दृष्टि से प्रचुर विस्तार होते हुए भी विपुल विज्ञानवादी दर्शन के रूप में वास्तविक विकास सर्वप्रथम वसुबन्धु की रचनाओं में ही देखा जा सकता है। वसुबन्धु को ही यथार्थ में विज्ञानवादी दर्शनधातु का प्रवर्तक मानना चाहिए।

सूत्रों में विज्ञप्तिमात्रता को स्वप्न, माया आदि के दृष्टान्तों से उपपादित किया गया है। वसुबन्धु ने विज्ञप्तिमात्रताविश्लेषिका में इन दृष्टान्तों की तर्कसंगति तथा बाह्यार्थ-स्वीकार का व्यक्ति-विरोध प्रकाशित किया है। विज्ञान का अर्थाकार प्रतिभास पूर्वविरहित था, किन्तु उसके निश्चित तात्त्विक समर्थन के द्वारा वसुबन्धु ने योगचर्या के अन्तर्भूत तथा आगमानुसारी एक अध्यात्मवादी आग्रह को न्यायानुसारी सिद्धान्त का रूप प्रदान किया। विज्ञप्तिमात्रताप्रशिक्षा में वसुबन्धु ने विज्ञप्ति-मात्रता का बाह्यार्थवाद की छाया से अन्धकारित अभिचर्मकान्तार से स्पष्ट उद्धार किया तथा विज्ञप्तिमात्रता का धर्मधातु से अभेद व्यवस्थित किया। अभिचर्म-स्वीकृत पंचविध ज्ञेयों के विज्ञानपरिणाम के सिद्धान्त के द्वारा विज्ञानसात्करण में वसुबन्धु ने अपनी पिछली सौवांतिक प्रवृत्ति के प्रकारान्तर से प्रभाव का परिचय दिया है। वसुबन्धु के समय से ही क्राह्मण-दर्शनों के समझ लण्डन-मण्डन-समर्थ प्रौढ़ बौद्ध-दर्शन का अनुदय मानना चाहिए।

लंकावतारसूत्र में यह अनेकधा अभिहित है कि चित्तमात्र ही सत्य है, वही वासना के बल से अर्थाकार प्रतिभासित होता है। "स्वचित्तं दृश्यसंस्वानं बहिर्भास्यापते नृणाम्। बाह्यं न विद्यते दृश्यमतोऽप्यर्थो न विद्यते ॥ अर्थाभासं नृणां चित्तं चित्तं वै स्वाति कल्पितम्। नास्त्यर्थचित्तमात्रेण निर्विकल्पो विमुच्यते ॥" बाह्य पदार्थों की प्रतीति ऐसी ही है जैसे ज्ञाया, स्वप्न, मृगतृष्णा, कन्दर्वनगर अपवा

तैमिरिक-दृष्ट केसादि—“एव हि दूषिता बालाचित्तचितैरनादिकैः । मायामरीचि-
प्रभवं भावं गृहयन्ति तत्त्वतः ॥” “इन्द्रियाणि च मायाक्या विषयाः स्वप्नसन्निभाः ।”
“गन्धर्वनगरं यद्वक्ष्यामि भृगुतृष्णिका । दृश्यं स्याति तथा नित्यं प्रजया च न विद्यते ।”
“मायाहस्ती यथा बिम्बं पत्राणि कनका यथा । तथा दृश्यं नृणां स्याति चित्ते अज्ञान-
बासिते ।”

इन्हीं सिद्धान्तों एवं दृष्टान्तों के तार्किक समर्थन के द्वारा विज्ञप्तिमात्रता-
विशतिका की रचना हुई है ।

समस्त जगत् को अनुभव के आधार पर दो भागों में विभक्त किया जा सकता
है—ज्ञान एवं ज्ञेय । ज्ञेय पदार्थ ज्ञान के बाहर अवस्थित तथा स्वतन्त्र प्रतीत होते
हैं । वस्तुतः यह प्रतीति भ्रान्ति है । ज्ञेय पदार्थ मिथ्या है तथा ज्ञानमात्र सत्य है ।
ज्ञान ही ज्ञेयक्य से प्रतिभासित होता है । यही विज्ञानवाद का मूल सिद्धान्त है ।

पुरानी बौद्ध परम्परा का निर्वाह करते हुए वसुबन्धु “ज्ञान” के स्थान पर
“विज्ञान” शब्द का ही प्रयोग करते हैं । उनके लिए विज्ञान, विज्ञप्ति, चित्त एवं मन
पर्यायवाची शब्द हैं । चित्त जबका मन में वेदना आदि मन के धर्म (=चैत, चित्त-
सम्यक्कृत संस्कार) संगृहीत है ।”

विशतिका की पहली कारिका में विज्ञप्तिमात्रता का मुख्य सिद्धान्त इस प्रकार
प्रतिपादित है—“यह (वैधातुक) विज्ञप्तिमात्र है क्योंकि प्रतीति असत् पदार्थों की
होती है जैसे तिमिररोगी को अविद्यमान केश अथवा चन्द्रमा का दर्शन ।” इस

५४—“चित्तं मनोविज्ञानं विज्ञप्तिश्चेति पर्यायाः ।

चित्तमत्र सत्तन्मयोपगमभिप्रेतम् ॥” (विशतिका)

५५—“विज्ञप्तिमात्रमेतदसत्त्ववैवाचनान्तः ।

यथा तैमिरिकस्यासत्केशचन्द्रादिवर्णम् ॥” (वही, का० १)

“असत्त्ववैवाचन” “असत्स्याति” का श्रोतक न होकर वस्तुतः “आत्म-
स्याति” का श्रोतक है । तु०—भामती, पृ० ११ “विज्ञानवादिनामपि यद्यपि
न बाह्यं वस्तुसत्ताप्यनाद्यविद्यावासनारोपितमलोकं बाह्यं तत्र ज्ञानाकार-
स्यारोपः ॥” “अवभासतन” पद पर तु०—“अवभासपदं च समीचीनेऽपि
प्रत्यये प्रतिष्ठं, यथा नीलस्यावभासः पीतस्यावभास इति ।” (वही, पृ०
७-८) ।

उक्ति को प्रमाणित करने के लिए वसुवन्धु महायानिक आगम का उद्धरण देते हैं।^{११} मंचपि यह प्रसिद्ध है कि बौद्ध आचार्य केवल दो प्रमाण मानते थे—प्रत्यक्ष तथा अनुमान—तथापि इस प्रसिद्धि के विपरीत प्राचीन योगाचार मत में आगम को भी प्रमाण माना जाता था।^{१२} अथवा इस कारिका में प्रतीयमान विषयों का मिथ्यात्व चित्रप्लिमात्रता की प्रतिज्ञा के लिए हेतुरूप से उपन्यस्त प्रतीत होता है तथा इसे “स्वभावानुमान” कहा जा सकता है।^{१३} किन्तु वस्तुतः यह विज्ञप्तिमात्रता का हेतु न होकर उसके अर्थ का विचादीकरण है क्योंकि “चित्रप्लिमात्र” पद में “मात्र” स्वयं बाह्य पदार्थों का प्रतिषेध करता है।^{१४}

विज्ञप्तिमात्रता का सिद्धान्त समस्त अनुभव को भ्रान्ति अथवा स्वप्न के समान निरालम्ब घोषित करता है। यह साहसमात्र न होकर एक न्यायसंगत सिद्धान्त है, यह दिखलाने के लिए वसुवन्धु दूसरी कारिका में अपने मत के विरोध में चार शंकाएँ प्रकट कर दो अन्य कारिकाओं से उनका उत्तर देते हैं।

शंका—“यदि बाह्य अर्थ के बिना ही विज्ञान की उत्पत्ति होती है तो उसमें देश और काल के नियम, चित्तसन्नति का अनियम, तथा व्यवहारसामर्थ्य युक्त नहीं है।” (कारिका-२)

समाधान—“देश आदि का नियम स्वप्नवत् सिद्ध है। चित्तसन्नति का अनियम प्रेतवत् सिद्ध है क्योंकि सभी (प्रेत) कुत्सित-नदी आदि की उपलब्धि करते हैं। व्यवहारसामर्थ्य “स्वप्नोपधात”^{१५} के समान तथा मरकवत् सिद्ध है। मरकपाल आदि

५६—“चित्तमात्रं भो जिनपुत्रा यदुत त्रैधातुकमिति सूत्रात्।” (विज्ञप्तिका)

५७-३०—तुचि—डॉक्ट्रिन्स ऑफ मंत्रेयनाथ एण्ड असंग।

५८-तु०—भामती, पृ० २८०—“यो यः प्रत्ययः स सर्वोबाह्यानालम्बनो यथा स्वप्नमादादिप्रत्ययस्तथा चैव विवाध्यासितः प्रत्यय इति स्वभावहेतुः। बाह्यानालम्बनता हि प्रत्ययत्वमात्रानुबन्धिनी वृक्षतेव शिष्यात्वमात्रानुबन्धिनीति तन्मात्रानुबन्धिनी निरालम्बनत्वे साध्ये भवति प्रत्ययस्य स्वभावहेतुः” इस अनुमान में व्याप्तिवाच्य स्वभावकथन (= एनाटलितिकल जजमेन्ट) हो जाता है। किन्तु इस प्रकार का स्वभाव लोकप्रसिद्ध नहीं है। शबरभाष्य में भी प्रत्ययत्व को स्वप्नवत् निरालम्बनत्व में हेतु दिया गया है (पृ० ८-१०)।

५९—“मात्रमित्यर्थप्रतिषेधार्थम्।” (विज्ञप्तिका, वही)

६०—स्वप्ने द्रव्यसमापत्तिमन्तरेण शृङ्गविसर्गलक्षणः स्वप्नोपधातः।” (वही)

के वर्णन से तथा उनके द्वारा पीछन के अनुभव से सभी (चारों) ^{११} सिद्ध है।" (कारिका-३-४) ^{१२}

दूसरी कारिका में भ्रान्ति तथा सत्य अनुभव में चार भेद प्रकाशित किये गये हैं। भ्रान्ति में देशगत एवं कालगत नियम नहीं होते; भ्रान्ति व्यक्तिशापेक्ष होती है, सार्वजनिक नहीं; तथा भ्रान्ति के बालम्भनों से कोई वास्तविक कार्य सिद्ध नहीं हो सकता। कहीं भी और किसी भी समय किसी वस्तु की भ्रान्त प्रतीति सम्भव है; किन्तु उसका वास्तविक प्रत्यक्ष विशिष्ट देश एवं विशिष्ट काल की अपेक्षा रखता है। मरुस्थल में नदी की भ्रान्ति हो सकती है, आकाश में गन्धर्वनगर की, अफीम खाकर रात्रि के समय चन्द्रोदय को सूर्योदय समझा जा सकता है, १९६० में किसी बड़े जंगल को तैमूर लंग ! भ्रान्ति में न देश का नियम है, न काल का। किन्तु प्रत्यक्ष में ये नियम अनिवार्य हैं। प्रतीति के बाहर पदार्थों की सत्ता मानने पर इन नियमों की सत्ता भी सुवीक्ष्य है। ^{१३} पुनश्च यदि विषय-वस्तु अवास्तविक एवं कल्पित है, ज्ञानप्रवाह ही एक मात्र सत्य है तो वेद पदार्थों की प्रतीति को विशिष्ट चित्त-सन्तति अथवा व्यक्तिविशेष की अपेक्षा रखनी चाहिए। उदाहरण के लिए जिसकी आँख में दोष होता है उसे ही बतियमान केस आदि का द्रामास होता है, सबको नहीं। कल्पना अथवा भ्रान्ति प्रातिस्विक होती है, विवक्षणीय नहीं। इसके विपरीत उपयुक्त देश-काल में प्रतिष्ठित सभी के लिए व्यवहार में एक-सा दृश्य वस्तु प्रतिभासित होता है। स्पष्ट ही अर्ध-प्रतिभास विशिष्ट देश-काल की अपेक्षा रखता है न कि विशिष्ट व्यक्ति की। यह उसका भ्रान्ति से बलक्षण प्रकट करता है। फिर, यदि विषय कल्पित है, तो उनको अर्ध-क्रिया में असमर्थ होना चाहिए। जिस प्रकार स्वप्न में देखे गये अन्न, पान, वस्त्र, विष, आमुष

६१-“देशकालनियमाद्विचतुष्टयम्” (वहाँ) ।

६२-“अनर्था यदि विज्ञाननियमो देशकालयोः ।

सन्तानस्वानिपमश्च युक्ता कृत्यक्रिया न च ॥

देशादिनियमः सिद्धः स्वप्नवत् प्रेतवत् पुनः ।

सन्तानानियमः सर्वैः पूयनद्यादिवशेन ॥

स्वप्नोपधातवत् कृत्यक्रिया नरकवत् पुनः ।

सर्वं नरकपालादिवशेन तत्रैव बाधने ॥” (विज्ञतिका का० २-४)

६३-सौत्रांतिकों का कहना है कि प्रतीतिगत वैविध्य प्रतीति के बाहर हेतु की सत्ता सूचित करता है। विज्ञानवादों इस हेतु की वासना बताते हैं। तु०—
भाष्यतो, पृ० २८०-८१ ।

आदि में भोजन, त्याग-निवृत्ति आवरण आदि की क्रियाएँ निष्पन्न नहीं होतीं ऐसे ही समस्त जगत् के पदार्थ गन्धर्व-नगर के समान असमर्थ होते चाहिए । किन्तु वस्तुस्थिति ठीक विपरीत है । अतः बाह्य पदार्थों को मानसिक कल्पना नहीं माना जा सकता ।

इन शंकाओं का आचार्य वसुवन्धु ने इस प्रकार उत्तर दिया है—देश-काल का नियम उसी प्रकार सिद्ध मानना चाहिए जैसे स्वप्न में । एक चित्तसन्तति के अनियम अथवा व्यक्तिनिरपेक्षता के विषय में स्मरणीय है कि स्वप्न में भी बिना बाह्य पदार्थों के ही जो जगत् उल्लसित होता है उसमें विशिष्ट देश-काल का नियम उस समय प्रतीत होता है । ऐसे ही कर्मविपाक तुल्य होनेपर प्रेतों को पूषपूषं नदी आदि समान दृश्य दीखते हैं मरुपि वस्तुतः उन दृश्यों की सत्ता नहीं होती । विभिन्न प्रेतों की अनुभव-धाराएँ पृथक्-पृथक् हैं एवं उनके समक्ष कोई स्वतन्त्र बाह्य विषय नहीं है, तथापि कर्मविपाक के समान होने के कारण उन्हें समान दृश्य दीखते हैं । इन दोनों दृष्टान्तों से यह सिद्ध होता है कि बाह्य पदार्थों के अभाव में भी अनुभव के अन्तर्भूत दृश्य-जगत् में देश-काल का नियम प्रतीत हो सकता है तथा वैयक्तिक चित्त-संततियों का अनियम भी सम्भव है । कालनिक पदार्थों की अर्थक्रिया अथवा व्यवहारसामर्थ्य के विषय में भी यह स्मरणीय है कि स्वप्न में अथवा नरक में बाह्य पदार्थों के अभाव में ही दृश्यमान पदार्थों का कार्यसामर्थ्य प्रत्यक्ष होता है । स्वप्न में वास्तविक कामिनी के अभाव में भी अशुचि-मोक्ष उपलब्ध होता है । नरक में नारक और नरकपाल आदि का प्रत्यक्ष करते हैं तथा उनसे पीड़ा का अनुभव भी । वास्तविक विषयों के अभाव में भी नरक का अनुभव देश-काल का नियम, व्यक्ति-निरपेक्षता, तथा अपने अन्तर्गत पदार्थों का कार्यसामर्थ्य प्रदर्शित करता है । स्वप्न, प्रेतलोक, तथा नरक के दृष्टान्तों से स्पष्ट है कि विषयों के बिना भी केवल चित्त से ही एक नियत, अनेक साधारण, तथा समर्थ जगत् का भासित होना सम्भव है ।

यह शंका की जा सकती है कि नरक का दृष्टान्त युक्त नहीं है क्योंकि नरक में दृष्ट नरकपाल, पक्षी आदि को कर्मजन्य वास्तविक प्राणी माना जा सकता है । स्वर्ग में पक्षियों का जन्म प्रसिद्ध भी है । इस शंका के समाधान में वसुवन्धु का कहना है—“स्वर्ग के समान नरक में पक्षियों का जन्म नहीं होता और न प्रेतों का, क्योंकि वे वहाँ के दुःख का अनुभव नहीं करते ।” यदि नरकपाल वस्तुतः नरक में उत्पन्न

६४—“तिरस्वां सम्भवः स्वर्गे यथा न नरके तथा ।

न प्रेतानां यतस्तज्जं दुःखं तानुभवन्ति ते ॥”

(विशतिका, का० ५)

होते तो वे भी तारकीय वेदना से वस्तु होते और क्रदाचित् अपने बन्धियों के साथ वहाँ से भाग निकलने का प्रयास करते । अतः वह मानना चाहिए कि नारक प्राणियों को अपने कर्म के कारण अवास्तविक नरकपाल, आदि का आभास होता है । यह भी नहीं सोचना चाहिए कि कर्म-बल से भौतिक पदार्थ परिणत होकर नरकपाल आदि के आकार अवभासित करते हैं क्योंकि "यदि उनके (नारकों के) कर्म से वहाँ भौतिक परिणाम अभीष्ट है तो चित्त का परिणाम क्यों अभीष्ट नहीं है ? कर्म की वासना अन्यत्र तथा उसका फल अन्यत्र क्यों माना जाय ? क्यों न वहाँ कर्मवासना है वहाँ कर्मफल की कल्पना की जाय ?" कर्म के संस्कार चित्त में संनिविष्ट हैं । कर्मफल की उत्पत्ति भी वही न्याय्य है । चित्त से उत्पन्न तथा चित्त में आलीन कर्म के फल के भोग के लिए चित्त के बाहर कर्म से उत्पन्न पदार्थों की कल्पना में स्पष्ट ही गौरव है ।

इतने विमर्श से यह स्पष्ट हो जाता है कि विज्ञप्तिमात्रता का सिद्धान्त असंगत अथवा दुस्ताहसमात्र नहीं है । समस्त अनुभव की स्वप्नतुल्यता में किसी प्रकार का व्यापार अथवा युक्तिविरोध प्रदर्शित नहीं किया जा सकता । किन्तु विज्ञप्तिमात्रता के विरोध-परिहार मात्र से वह सिद्ध नहीं हो जाती । अब तक उसके समर्थन में केवल एक आगम की युक्ति दी गयी है । किन्तु यह शंका की जा सकती है कि अन्यत्र तथानत ने रूपादि आयतनों का उपदेश किया है । अतएव बाह्य पदार्थों की कल्पना युक्त है ।

इसके उत्तर में वसुवन्धु का कहना है—"(तथागत के द्वारा) शिष्यों के प्रति रूपादि-आयतनों के अस्तित्व का उपदेश "उपपादुक-सत्त्वों" के उपदेश के समान आभिप्रायिक है ।

जिस बीज से तथा जिस आधार को लेकर विज्ञान की प्रवृत्ति होती है उन्हीं को शाक्य मूनि ने विज्ञान के द्विविध आयतन के रूप में बताया है ।

इस प्रकार पुद्गल नैरास्त्य में प्रवेश (प्राप्त होता है) । किन्तु उन्होंने पुनः

६५—"यदि तत्कर्मनिस्तत्र भूतानां सम्भवस्तथा ।
इष्यते परिणामश्च किं विज्ञानस्य नेष्यते ॥
कर्मणो वासनान्यत्र फलमन्यत्र कल्प्यते ।
तत्रैव नेष्यते यत्र वासना किं नु कारणम् ॥"

(वहो, का० ६-७)

दूसरे प्रकार से उपदेश किया है (विसले) धर्मनैरात्म्य में कल्पित स्वभाव के द्वार से प्रवेश हो।^{१११}

तथागत ने शिष्यों के अधिकार के अनुसार विविध देशना की है। "आत्मा" में अभिमिषिष्ट जनता के उद्धार के लिए उन्होंने "आयतनों" का उपदेश किया है, किन्तु उत्तम अधिकारियों के लिए उन्होंने इनका भी निषेध किया है। यह निषेध "आयतनों" के कल्पित स्वभाव का है, न कि सर्वथा। यहाँ वसुबन्धु ने तथागत के "उपायकौशल" को उपस्थित कर विज्ञानवाद को स्यांस्तिवाद से सत्यतर बताया है तथा "कल्पित-स्वभाव" का उल्लेख कर विज्ञानवाद का शून्यवाद से भेद प्रदर्शित किया है।

वस्तुतः विज्ञप्तिमात्रता का सिद्धान्त बौद्ध दर्शन के अन्तर्गत एक व्यवस्थित तार्किक एवं आध्यात्मिक विकास की ओर सकेत करना है। सामान्य लौकिक व्यवहार में घट, पट आदि पदार्थों को तथा उनके व्यवहर्ता पुरुषों को वास्तविक माना जाता है। हीनयान में उनकी सत्ता को केवल शब्दजन्य भ्रान्ति मान इनके स्थान पर "द्वादश आयतनों" को सत्य स्वीकार किया गया। इस दृष्टि से घट-आदि पदार्थ श्रणिक, इन्द्रियप्राप्त रूप आदि "धर्मों" के प्रवाहजाल समूहमात्र हैं तथा "पुरुष" अथवा "जीव" एक चित्तप्रवाह मात्र है जो एक ओर चक्षु आदि इन्द्रियों पर तथा दूसरी ओर रूप-आदि विषयों पर निर्भर है। इन्द्रियां आध्यात्मिक अथवा आन्तरिक आयतन हैं, विषय बाह्य आयतन हैं। इन द्विविध आयतनों पर चित्त अथवा विज्ञान का प्रवाह अभित है। फलतः आयतनों के उपदेश को हृदयंगम करने से "पुद्गल नैरात्म्य" का बोध हो जाता है तथा घट-पट आदि का स्थूल एवं स्थिर जगत् रूप-रस आदि की सूक्ष्म धाराओं में विलीन हो जाता है। सामान्य लोक-व्यवहार की तुलना में यह हीनयानी दर्शन पर्याप्त रूप से "वैनाशिक" है। महायान में वही प्रवृत्ति और अधिक विकसित रूप में पायी जाती है। आत्मा के समान बाह्य पदार्थ भी निराकृत हो जाते हैं। यही "पुद्गल नैरात्म्य" के और आगे "धर्मनैरात्म्य" का

६६—“रूपाद्यातनास्तित्वं तद्विनेयजनं प्रति ।

अनिप्रायवशादुक्तमुपपादुकसत्त्ववत् ॥

यतः स्वबोधाद् विज्ञप्तिर्यदामासा प्रवर्तते ।

द्विविधायतनत्वेन ते तस्या मुनिरद्वयीत् ॥

तथा पुद्गलनैरात्म्यप्रवेशो ह्यन्यथा पुनः ।

देशना धर्मनैरात्म्यप्रवेशः कल्पितात्मना ॥

(विवातिका, का० ८-१०)

स्तर है। विज्ञप्तिमात्रता के द्वारा ही धर्मनैरात्म्य में प्रवेश सम्भव है। अतएव यह मानना चाहिए कि तथामत ने रूप-आदि आयतनों की सत्यता का उपदेश प्राज्ञमिक अधिकारियों को पुद्गलनैरात्म्य की शिक्षा देने के लिए किया, किन्तु उत्तम अधिकारियों को उन्होंने महापान सूत्रों में विज्ञप्तिमात्रता के द्वारा धर्मनैरात्म्य का उपदेश किया।

शून्यवादियों के विरोध में यह स्मरणीय है कि धर्मनैरात्म्य का अर्थ "धर्मों" का सर्वथा अभाव नहीं है। अभाव केवल उनके ब्राह्म-काहूकादि परिकल्पित स्वभाव का है; उनके अनिर्वचनीय स्वभाव का नहीं जोकि बुद्धज्ञान का विषय है। विज्ञप्तिमात्रता से नैरात्म्य में प्रवेश होता है, स्वयं विज्ञप्तिमात्रता का अभाव नहीं होता।

आगम-विरोध के उपयुक्त परिहार में तथ्य का एक तारात्म्य मान लिया गया है जिसके अनुसार रूपादि के अस्तित्व की अपेक्षा रूपादि का नास्तित्व ही गंभीरतर और वास्तविक सत्य है। यदि यह धारणा आपहभाव नहीं है तो यह तर्कसम्मत होनी चाहिए। वस्तुतः एकदेशी आगम के सहारे अन्य सम्प्रदायों से तर्क नहीं किया जा सकता। वसुवन्धु हीनयानी एवं महायानी, दोनों आगमों से सुपरिचित थे। मैत्रेय एवं असंग के समान वे केवल आगमानुसारी नहीं थे। पिछली कारिकाओं में उन्होंने विज्ञप्तिमात्रता के विरुद्ध आक्षेपों का तर्क से परिहार किया है। अब अपने सिद्धान्त के समर्थन में आगममात्र से असन्तुष्ट होकर वे बिसूड तर्क उपस्थित करते हैं।

विज्ञप्तिमात्रता के दो पक्ष हैं—विज्ञान का अस्तित्व, तथा विज्ञेय पदार्थों का नास्तित्व। इनमें पहले पक्ष की स्थापना माध्यमिकों के विरोध में उचित है। इसका आचार्य ने मुश्किल प्रमित किया है—(१) नैरात्म्य का अर्थ कल्पित स्वभाव का निरस्कार है, सर्वथा अस्तित्व का नहीं, (२) विज्ञप्तिमात्र के द्वारा ही इस अकल्पित स्वभाव में प्रवेश सम्भव है, (३) धर्मों का अनिर्वचनीय स्वभाव बुद्धगोचर है। किन्तु यहाँ माध्यमिकों के निराकरण का विस्तृत प्रयत्न नहीं किया गया है। माध्यमिकों की अद्भुत तर्क-प्रणाली के समक्ष यह होता भी कठिन। कदाचित् इसी कारण शंकराचार्य ने भी शारीरकभाष्य में शून्यवादका अपलान मात्र किया है।

ब्राह्म पदार्थों के लक्षण के लिए वसुवन्धु परमानुवाद का लक्षण करते हैं—
“(ज्ञान का) विषय न एक हो सकता है, न परमाणुरूप अनेक, और न परमाणु संहत होकर (विज्ञान का विषय हो सकते हैं) क्योंकि परमाणु ही सिद्ध नहीं होता।

५ (परमाणुओं) ने एक साथ ही (६ प्रदेशों में) संयोग होने पर परमाणु के ६ अंश मानने होंगे। ६ (परमाणुओं) के समान प्रदेश में अवस्थित होने पर पिण्ड (स्वूल पदार्थ) अनुमात्र हो जायगा।

परमाणुओं का संयोग न होने पर उनके संघात में किसका संयोग होगा यह भी नहीं है कि परमाणुओं के निरवयव होने के कारण उनका संयोग सिद्ध नहीं होता।

परमाणु को विलत मानने पर उसका एकत्व अव्यक्त है। परमाणु को अविलत मानने पर छाया एवं अवरोध कैसे होंगे ? और यदि पिण्ड परमाणुओं से अन्य नहीं है तो वे (छाया एवं रोध) पिण्ड के घटने भी नहीं हो सकते।^{१११}

मान लीजिए नील-रूप का प्रत्यक्ष होता है। इस प्रत्यक्ष का विषय क्या है ? अर्थात् नीलविज्ञान के आलम्बन "नील" की सत्ता यदि विज्ञान के बाहर है तो उसका क्या स्वरूप है ? तीन विकल्प सम्भव है—नील-रूप पटादि-अवयववि-निष्ठ हो सकता है, अवयव अनेक-परमाणु-निष्ठ, अवयव परमाणु-संघात-निष्ठ। इनमें पहला एक वैशेषिकों का है, दूसरा वैभाषिकों का है,^{११२} तीसरा सौत्रांतिकों का। वैशेषिकों के विपक्ष में वसुबन्धु का कहना है कि अवयवों के अतिरिक्त अवयवों का ग्रहण नहीं हो सकता। शेष दो पक्षों के विरोध में उनका कहना है कि परमाणुओं का न प्रत्येकशः ग्रहण हो सकता है न उनके संघात का। स्वयं परमाणु ही सिद्ध नहीं हो सकता।

अगर, नीचे तथा चार दिशाओं को मिलाकर एक परमाणु का अन्य परमाणुओं से छः पाद्यों में संयोग कल्पनीय है। यदि इन छः संयोगों को गुणवत् माना जाय तो परमाणु के छः अंश मानने होंगे तथा वह अविभाज्य न रहेगा। दूसरी ओर यदि ये

६७—"न तदेकं न धानेकं विषयः परमाणुशः ।

न च ते संहता यस्मात्परमाणुने तिष्ठति ॥

पट्केन घुणपद् योगात् परमाणोः बहुशता ।

घण्टां समानदेशत्वात् पिण्डः स्यादणुमात्रकः ॥

परमाणोरतत्संयोगे तत्संघातेऽस्ति कस्य सः ।

न चानवयवत्वेन तत्संयोगो न सिध्यति ॥

दिग्भागभेदो यस्यास्ति तत्संघातं न दृश्यते ।

छायावृत्तौ कथं बान्धो न विषद्विचेत तस्य ते ॥"

(विशतिका, का० ११-१४)

६८-तु०—अभिधर्मकोश जि० ३, पृ० २१३—"परमाण्वतीन्द्रियत्वेऽपि समस्तानां प्रत्यक्षत्वम् ।" वसुबन्धु ने विशतिका में प्राचीन वैभाषिकों के मत का संघ-मित्र के नवीन वैभाषिक मत से विभेद नहीं किया है। इबान्च्चांग के विज्ञप्ति-मात्रतासिद्धिशास्त्र में परमाणुवाद का विस्तृत आलोचन है। दे०—नीचे ।

छ. संयोग परमाणु के समान प्रदेश में माने जायें तो परमाणु-संयोग से उत्पन्न स्थूल पदार्थ परमाणु के ही आकार का हो जायगा। यदि परमाणु में दिक्विभाग अथवा देशगत विस्तार है तो वह विभाज्य हो जाता है, यदि उसमें दिक्विभाग नहीं है तो छाया एवं आवरण (अवरोच) असम्भव होंगे। पाश्चैभेद होने पर ही छाया सम्भव है, अन्यथा समस्त परमाणु युगपत् आलोकित अथवा अन्धकारित हो जायेंगे। परमाणुओं का प्रतिघात अथवा परस्पर रोच भी तभी सम्भव है जब उनमें अंशतः स्पर्श हो। निरंश परमाणुओं में या तो सम्पर्क ही नहीं होगा, अन्यथा सर्वात्मना स्पर्श होगा जिससे एक परमाणु दूसरे से मिल कर अभिन्न हो जायगा। यदि छाया तथा रोच को परमाणु के धर्म न मान कर स्थूल पदार्थों के धर्म माना जाय तो मिश्र को परमाणुओं से पृथक् मानना पड़ेगा। इन विकल्पों से स्पष्ट है कि परमाणु-कल्पना में अपरिहार्य व्याघात है।^{११}

बाह्य पदार्थों को परमाणुनिर्मित मानकर वसुवन्धु ने उनको तर्क द्वारा दुर्लपपाद सिद्ध किया है। किन्तु यह कहा जा सकता है कि परमाणु-संघटन से विज्ञान के आलम्बन रूप-आदि का संघटन मानना युक्त नहीं है क्योंकि परमाणुओं के उल्लेख के बिना ही रूप-आदि का लक्षण किया जा सकता है। चक्षु के विषय नीलादि धर्मों को ही रूप कहते हैं और यही उसका यथार्थ लक्षण है। इसी प्रकार रस-आदि अन्य बाह्य आयतनों के लक्षण कल्पनीय हैं। इन लक्षणों के लिए परमाणु-कल्पना अनावश्यक है। बाह्य पदार्थों के दिक्-संनिवेश के विवरण के लिए ही परमाणु परिकल्पित है, उनके स्वरूप-निर्देश के लिए नहीं।

इसके उत्तर में वसुवन्धु का कवन है—“(नील आदि) के एक (द्रव्य) होने पर क्रमिक गति, युगपद् उपलब्धि एवं अनुपलब्धि, विच्छिन्न (पदार्थों की) अनेक अवस्थिति, तथा (स्थूल के दृष्ट होने पर) सूक्ष्म का अवर्धन नहीं हो सकेंगे।”^{१२}

नील, पीत आदि दृश्यमान विषय एक द्रव्य हैं अथवा अनेक। यदि उन्हें एक द्रव्य मान लिया जाय तो अनेक दोष प्रकट होंगे। आकाश या पृथ्वी को एक मान

६९-नु०—शारीरकभाष्य ड० सू० २.२.१२ पर जहाँ शंकराचार्य ने वैशेषिकों के परमाणुवाद का खंडन किया है।

७०—“एकत्वे च कमेवेति युगपत्त घटायही।

विचित्रानेकवृत्तिश्च सूक्ष्मानुशा च नो भवेत् ॥”

(विज्ञानिका, का० १५)

लेने पर एक ही उद्दान में पक्षियों को अन्तरिक्ष के उस पार हो जाना चाहिए तथा एक डग घरने से ही हम सबको वामनावतार के समान पृथ्वी लांपनी चाहिए। कोई पदार्थ अंशतः उपलब्ध तथा अंशतः अनुपलब्ध न हो सकेगा। दीवार को क्षामने से देखने पर उसका पृष्ठभाग भी दीख जाता चाहिए। एक खेत में खड़े गाध, बैल आदि एक ही स्थान में होने चाहिए, क्योंकि जहाँ एक अवस्थित है वहीं दूसरा भी। जब उनका अन्तराल शून्य है तो जहाँ एक पहुँचे वहाँ औरों को पहुँचा मानना चाहिए। यही नहीं केवल लक्षणभेद से ही द्रव्यभेद मानने पर समान रूप पदार्थों में स्पूल की उपलब्धि होने पर सूत्रम की भी हो जानी चाहिए। इन दोषों के कारण नीलादि में द्रव्यगत अनेकता तथा विकृतिमात्र आदि के द्वारा भेद स्वीकार करने होंगे। परमाणु-स्वीकार के बिना इस प्रकार की अनेकता अथवा भेद दुरुपपाद है और अतएव नीलादि की सिद्धि असम्भव है तथा परमाणुवाद के खण्डन से ज्ञान के बाहर अवस्थित भूत-भौतिक पदार्थों की सत्ता भी स्रष्टित हो जाती है।

साधारणतया बाह्य पदार्थों की सत्ता का आधार प्रत्यक्ष प्रमाण माना जाता है जोकि सब प्रमाणों में अग्रणी है, और जबतक वह आधार अक्षुण्ण है, बाह्य पदार्थों का प्रतिषेध निरर्थक है।^१ अतएव इसका खण्डन करते हुए आचार्य वसुबन्धु कहते हैं—
“जिस प्रकार स्वप्नादि में प्रत्यक्ष बुद्धि (बिना आलम्बन के होती है, यह ऊपर कहा जा चुका है); जब वह (प्रत्यक्ष बुद्धि) होती है तब वह अर्थ नहीं दीखता। उसका प्रत्यक्षत्व कैसे माना जाय ? जिस प्रकार (बिना अर्थ के) उसके आभास के साथ विज्ञान की उत्पत्ति होती है, तथा तदनन्तर उसकी स्मृति की, यह कहा जा चुका है।”^२
स्वप्न तथा भ्रान्ति में बिना वास्तविक आलम्बन के प्रत्यक्ष बुद्धि उत्पन्न होती है, अतः

७१—विज्ञानवाद के विरोध में यही प्रधान युक्ति है, तु०—ब० सू० २.२.२८—

“नाभाव उपलब्धेः।” बाह्य जगत् प्रत्यक्ष उपलब्ध होता है, अतः सत्य है। किन्तु बाह्य जगत् का यह वृक्षत्व ही उसके मिथ्यात्व का हेतु माना जा सकता है। उपर्युक्त “स्वभावानुमान” में यही अभिप्रेत है। इस अनुमान का वास्तविक आधार योगानुभूति विशेष ही है।

७२—“प्रत्यक्षबुद्धिः स्वप्नादौ यथा सा च यदा तदा।

न सोऽर्थो वृष्यते तस्य प्रत्यक्षत्वं कथं मतम्॥

उक्तं यथा तदाभासा विज्ञप्तिः स्मरणं ततः।”

(विशतिका, का० १६, १७)

प्रत्यक्षबुद्धि से आलम्बन की सत्ता सिद्ध नहीं होती। जबच, नीलादि के प्रत्यक्ष में जित समय "यह मुझे प्रत्यक्ष है" उस प्रकार की प्रत्यक्षबुद्धि उत्पन्न होती है उस समय तक "यह नीला है" इस प्रकार का प्रत्यक्ष ही नहीं रहता क्योंकि मनोविज्ञान के द्वारा प्रत्यक्ष के निश्चय के समय चक्षुर्विज्ञान निरुद्ध हो जाता है।" यही नहीं, नीलादि विषय स्वयं क्षणिक हैं। जिस समय उनका प्रत्यक्ष व्यवसित होता है उस समय तक वे ही नष्ट हो जाते हैं। तात्पर्य यह है कि प्रत्यक्षज्ञान की उत्पत्ति में एकाधिक क्षण का समय लगता है। अतः पदार्थों की क्षणिकता के कारण वह सन्निपन्न नहीं हो सकता।

वस्तुतः निरूपवाद क्षणिकता के सिद्धान्त के साथ प्रत्यक्ष का सामंजस्य स्थापित करना टेढ़ी खोर है। इस समस्या का स्थिरिच्छादियों ने क्षण-क्षण तथा चित्त-क्षण में भेद मान कर समाधान प्रस्तुत किया।" सौत्रान्तिकों ने बाह्य अर्थ की अनुमेयता सिद्धान्तिक की।" अनुभूत विषय का ही स्मरण होता है; अतएव मनोविज्ञान के द्वारा प्रत्यक्ष-निश्चय से प्रत्यक्षीकृत अर्थों की सत्ता का अनुमान किया जा सकता है। किन्तु यमुवन्धु इस अनुमान की व्याप्ति को ही असिद्ध मानते हैं।

यह अवशेष है कि आगततः इस विवेचन में यमुवन्धु ने प्रत्यक्ष के स्वल्प का सूक्ष्म विचार नहीं किया है। न उन्होंने प्रत्यक्ष एवं भ्रान्ति के भेद का प्रयास किया है, न सविकल्पक एवं निर्विकल्पक प्रत्यक्ष के भेद का। इसे सामिश्राय मानना चाहिए। वस्तुतः विज्ञानवाद की दृष्टि से समस्त अर्थ-प्रत्यक्ष विकल्पित एवं भ्रान्त है। अन्वया यह स्मरणीय है कि असंग ने योगाचारभूमिशास्त्र में प्रत्यक्ष के तीन लक्षणों का निर्देश किया था—अपरोक्षता, अविकल्पता, तथा अभ्रान्तता।" यमुवन्धु ने भी यादविधि में प्रत्यक्ष का लक्षण, "ततोऽर्थाद् विज्ञानं प्रत्यक्षम्" किया है जिसमें प्रत्यक्ष का भ्रान्ति अनुमानादि तथा संवत्तिज्ञान से भेद विवक्षित है।" किन्तु यमुवन्धु के इस लक्षण में बाह्य अर्थ की सत्ता का स्वीकार है। अतः इसे उनके सौत्रान्तिक युग का मानना चाहिए। इसीलिए सम्भवतः दिग्भाग ने इस परिभाषा की ओर अपनी अरुचि प्रकट की है।"

७३-तु०—अनिधर्माभूत—“पञ्चविज्ञानानि न शक्नुवन्ति विवेकतुम्।” (५।१०)

७४-दे०—ऊपर।

७५-तु०—सर्वदर्शनसंग्रह।

७६-तुवि, डोकिदन्त जाब् मेषेदनाथ एव्द असंग, प्र० ६० प्र०।

७७-तु०—न्यायवातिक, प्र० ४०-४१, न्यायवातिकतात्पर्यटीका, प्र० १५०-५२;

श्वेदशास्त्री, बुद्धिस्ट लॉजिक, जि० १, पृ० १५६, दे०—नोबे।

७८-श्वेदशास्त्री, वही।

यदि स्वप्न के समान जागरित में भी विज्ञान की असद्विषयक माना जाय तो स्वप्न के ही समान जागरित के जगत् का मिथ्यात्व भी लोक प्रसिद्ध होना चाहिए । किन्तु ऐसा नहीं है । इससे यह संका की जा सकती है कि जागरित प्रतीति को स्वप्न-वत् मिथ्या नहीं मानना चाहिए ।^{१८} किन्तु इसके विपरीत यह स्मरणीय है कि स्वप्न-लोक का मिथ्यात्व स्वप्न में जागने पर ही स्फुट होता है ।^{१९} ऐसे ही समस्त जीव लोक भी वास्तवानिद्रा से प्रबुद्ध होने पर ही विषयाभाव की यथावत् अवगति करता है ।

पुनरपि यह संका हो सकती है कि यदि बाह्य पदार्थों के अभाव में केवल अपने चित्त प्रवाह के विशिष्ट परिणाम से ही अर्थाकार विज्ञान उत्पन्न होता है तो सत्संग अथवा असत्संग, सद्धर्मश्रवण अथवा असद्धर्मश्रवण का भी कोई सत् अथवा असत् फल नहीं होगा ।

बाह्य विषय के अभाव में सत्संग अथवा असत्संग का प्रश्न ही नहीं उठता । इसके उत्तर में वसुबन्धु का कहना है कि चित्त के बाहर अन्य विषयों का अभाव प्रतिपाद्य है न कि अन्य चित्तों का । विज्ञानवाद एकचित्तवाद अथवा "सोलिप्सिज्म" नहीं है । एक चित्तधारा पर अन्य चित्तधारा का प्रभाव विज्ञानवादी को स्वीकार्य है ।^{२०}

स्वप्न में पाप-पुण्य की उत्पत्ति नहीं होती, जागरित में होती है । इसका कारण स्वप्नलोक की अलीकता अथवा जागरित की वास्तविकता को न मानना चाहिए क्योंकि स्वप्न में चित्त की अकर्मण्यता ही उसका यथार्थ कारण है ।^{२१}

हिंसा एवं हिंसाजन्य पाप के विषय में भी एक चित्तसन्तति का दूसरी चित्तसन्तति पर प्रभाव ही कारण समझना चाहिए । पिशाचादि के द्वारा आविष्ट होने के स्थल पर नित्त का चित्त पर प्रभाव स्पष्ट होता है । चित्त व्यापार की परहिंसा में समवेतता सिद्ध करना कठिन नहीं है । ऋषिकोप से दण्डकारण्य का उल्लङ्घना सुविदित है ।^{२२}

७९-तु०—३० सू० २.२.२९—"वैषम्याच्च न स्वप्नादिवत् ।"

८०—"स्वप्ने वृद्धिप्रयाभावं नाप्रबुद्धोजगच्छति ॥" (विशतिका, का० १७)

तु०—शबरभाष्य, पृ० ८-१० ।

८१—"अन्योन्याधिपतित्वेन विजृप्तिनियमो मयः ।" (विशतिका, का० १८)

८२—"मिद्वेनोपहृतं चित्तं स्वप्ने तेनानाम् फलम् ।" (वही)

८३—"मरणं परविजृप्तिविशेषाद् विविद्या यया ।

स्मृतिलोपादिकान्येषां पिशाचादिमनोवशात् ॥

कथं वा दण्डकारण्यशून्यत्वमृषिकोपतः ।

मनोदण्डो महावशः कथं वा तेन तिष्ठति ॥" (वही, का० १९-२०)

परचित्त ज्ञान के विषय में स्मरणीय है कि स्वचित्त ज्ञान के समान वह भी शास्त्र-माहक त्रिकल्प से वृषित है। विज्ञानमात्रता विज्ञान-विशेष-भाव से मुक्त है। विज्ञप्ति-मात्रता का स्वरूप सर्वविदित मन के आत्मन्तर ज्ञान अथवा स्व-बोध (इन्द्रांस्पर्शन) में प्रकाशित नहीं होता। वह निर्विकल्प, तर्क का अविषय एवं केवल बुद्धगोचर है।^{८४}

विज्ञप्तिका में विज्ञानमात्रता के सामान्य सिद्धान्त का तर्कानुकूल प्रतिपादन है। त्रिज्ञिका में विज्ञान के प्रभेदों का तथा उनके आधार पर संसार एवं मोक्ष का विवरण प्रस्तुत किया गया है।

विज्ञान का त्रिविध परिणाम ही सत्य है। आत्मा तथा 'धर्म' उसमें उपचरित अथवा अभ्यस्त हैं।^{८५} परिणाम का अर्थ है कार्यकारणभाव के अनुसार निरोध एवं उत्पाद।^{८६} विज्ञान की सत्ता, कार्य-कारण-नियत तथा प्रवाहरूप है। यहाँ वेदान्त से भेद स्पष्ट है। वेदान्त में भी जगत् को ज्ञान में अभ्यस्त बताया गया है, किन्तु ज्ञान को कूटस्थ नित्य माना गया है। अतएव शास्त्रमते में ज्ञानस्वरूप ब्रह्म का जगत् के रूप में परिणाम न मानकर विवर्त ही माना जाता है।^{८७}

विज्ञान का त्रिधा परिणाम इस प्रकार है—आलम्ब विज्ञान, मन, तथा ६ प्रकार के विषयविज्ञान।^{८८} ये ८ विज्ञान तथा इनसे सम्बद्ध चैतन्यिक धर्म ही वस्तुसत् हैं, शेष धर्म उपचार अथवा आरोपमात्र। यह स्मरणीय है कि वैभाषिक पंचविध धर्मों को वास्तविक मानते थे—रूप, चित्त, चैत, चित्तविप्रयुक्त तथा असंस्कृत।

८४—"परचित्तविदां ज्ञानमयबाधं कथं यथा।

स्वचित्तज्ञानमज्ञानाद् यथा बुद्धस्य गोचरः॥

विज्ञप्तिमात्रतासिद्धिः स्वशक्तिसदृशी मया।

कृतेयं सर्वथा सा तु न चित्त्या बुद्धगोचरः॥" (बहो, का० २१-२२)

८५—"आत्मधर्मोपचारो हि विविधो यः प्रवर्तते।

विज्ञानपरिणामेऽसौ परिणामः स च त्रिधा॥" (त्रिज्ञिका, का० १)

८६—"कोऽयं परिणामो नाम ? अन्यथात्वं, कारणक्षणनिरोधसमकालः कारण-क्षणविलक्षणः कार्यस्यात्मलाभः परिणामः।" (स्थिरमति का त्रिज्ञिका-भाष्य, पृ० १६)।

८७—वस्तुतः वेदान्त के इतिहास में परिणामवाद से विवर्तवाद तक एक विकास का क्रम देखा जा सकता है।

८८—"विपाको मननाद्यपि च विज्ञप्तिविषयस्य च।" (त्रिज्ञिका, का० २, पूर्वार्ध)।

सौमनसिकों ने अन्तिम दो का निराकरण किया। असंस्कृत, अभावभाव है। तथा चित्तविप्रयुक्त धर्म प्रशस्तिभाव। सौमनसिक से योगाचार बनकर प्रमुबन्धु एक चरण और अग्रसर हुए तथा उन्होंने विशिष्टिका में रूप-धर्म की सत्ता का विस्तृत खण्डन किया। फलतः यह पुक्त ही है कि विशिष्टिका में केवल चित्त-त्रैल धर्मों को ही वास्तविक बताया गया है। किन्तु "अष्टविज्ञान" के विवरण में प्रमुबन्धु सर्वथा पूर्व ग्रन्थों के, विशेषतः सूत्रों के, श्रेणी है।

"आलय नाम का विज्ञान 'विपाकात्मक' तथा सब 'बीजों' का आश्रय है। 'उपादि' एवं 'स्वान' उसके आलम्बन हैं, किन्तु उसके 'आकार' (विश्रुति) के सदृश वे भी 'असंविदित' हैं। आलयविज्ञान स्पर्श, मतस्कार, वेदना, संज्ञा, एवं चेतना से सदा सम्प्रयुक्त होता है। इस प्रसंग में उपेक्षा रूप वेदना विवक्षित है। आलय-विज्ञान 'अनिवृत्त' तथा 'अव्याकृत' है। उससे सम्प्रयुक्त स्पर्श आदि भी उसके सदृश (विपाकात्मक, असंविदित-आलम्बन, अनिवृत्त, तथा अव्याकृत) हैं। आलय-विज्ञान की वृत्ति नदी के प्रवाह के समान है। इसकी व्यावृत्ति अहंस्व में होती है।"

कुशल एवं अकुशल कर्मों की वासना के परिणाम होने पर उनकी फलोत्पत्ति विपाक कही जाती है।" जन्म के प्रारम्भ में आलय-विज्ञान ही पिछले जन्म के संस्कारों का सम्पिण्डित फल होता है। कर्मों के अनुसार एक विशिष्ट धातु, गति, एवं योनि में जन्म तथा अन्य फल प्राप्त होते हैं। वे फल विज्ञान के परिणामविशेष हैं तथा यह विपाकात्मक विज्ञानपरिणाम ही आलयविज्ञान है।"

८९—"तत्रालयाख्यं विज्ञानं विपाकः सर्वबीजकम् ।

असंविदितकोपादिस्वानधिज्ज्ञप्तिकं च तत् ॥

सदा स्पर्शमनस्कारवित्संज्ञाचेतनान्वितम् ।

उपेक्षा वेदना तत्रानिवृताव्याकृतं च तत् ॥

तथा स्पर्शादियस्तच्च वतंते क्षीतसौधवत् ।

तस्य व्यावृत्तिरहंस्वे ॥ (विशिष्टिका, का० २-५)

९०—"तत्र कुशलाकुशलकर्मवास्तनापरिपाकवशाद् यथाशेषं फलानिनिवृत्तिविपाकः ।" (स्विरमति, पृ० १८) ।

९१—"सर्वधातुगतियोनिजातिषु कुशलाकुशलकर्मविपाकत्वाद् विपाकः ।" (वही, पृ० १८-१९)

आलयविज्ञान में सब सांकेतिक धर्मों के बीज संगृहीत हैं। बीज का अर्थ विज्ञानगत सामर्थ्य विशेष है जिससे परिपाकदशा में फलविशेष उत्पन्न होता है।

आलय विज्ञान के "आलम्बन" एवं "आकार" विदित नहीं होते। ये आलम्बन द्विविध है—एक ओर "उपाधि" या उपादान, दूसरी ओर "स्थान" या भाजन-लोक। उपादान में बीज तथा इन्द्रियभुक्त देह संगृहीत हैं। भाव यह है कि जन्म के समय एक ओर तो आलयविज्ञान धारीर को प्रतिभासित करता है दूसरी ओर उसके उपभुक्त लोक को।^{१३} लोकप्रतिभास साधारण कर्म के अनुसार होता है। अतएव विभिन्न आलय-विज्ञानों से पुंवक्-पुंवक् प्रतिभासित होने पर भी अनेक दीपकों के प्रकाश के समान एक ही लोक की प्रतीति होती है।

स्पर्श-आदि पाँच चैत धर्म सर्वत्रण हैं। इन्द्रिय, विषय एवं विज्ञान, इन तीन का कार्य-कारण-भाव से समवस्थान संनिपात कहलाता है। इससे उत्पन्न इन्द्रिय-विकार के अनुकूल विषय का वेदनोक्तया व्यवस्थापन स्पर्श है।^{१४} वेदना अनुभवान्तक एवं त्रिविध है—सुख, दुःख, तथा अदुःख-अमुख। आलयविज्ञान में केवल तीसरा ही प्रकार सम्बद्ध है। मनस्कार के द्वारा चित्त आलम्बन को ओर अभिमुख होता है।^{१५} संज्ञा के द्वारा आलम्बन के वैशिष्ट्य का निरूपण होता है—“यह नीला है,

१२—“...आलयविज्ञानं द्विधा प्रवर्तते ।

अध्यात्मम् उपादानविज्ञप्तिर्यो बहिर्धा परिच्छिन्नाकारभाजनविक्षिप्तश्च ।
तत्राध्यात्ममुपादानं परिकल्पितस्वभावाभिनिवेशवातना साधिष्ठानमिन्द्रिय-
रूपं नाम च ।...उपादानमुपाधिः । स पुनरात्मादिविकल्पवातना रूपादि-
धर्मविकल्पवातना च ।...आधयोपादानं चोपाधिः । आध्य आत्मभावः
साधिष्ठानम् इन्द्रियरूपं नाम च ।...तत्र कामरूपधात्वोर्होचोर्नामरूपयो-
रुपादानं । आलम्पधात्वोर्होचोर्नामोपादानमेव । किंतु वातनावस्थमेव तत्र
रूपं न विपाकावस्थं । तत्पुनरुपादानमिदं तथा प्रतिसंवेदयितुमशक्यमित्यतो
संविदित इत्युच्यते । स्थानविक्षिप्तिर्भाजनलोकसंनिवेशविक्षिप्तिः । साध्य-
परिच्छिन्नालम्बनाकारप्रवृत्तत्वाद् असंविदितेत्युच्यते ।”

(स्विरमति, पृ० १९)

१३—“तत्र स्पर्शस्त्विकसंनिपाते इन्द्रियविकारपरिच्छेदः वेदनासंनिधयधर्मकः ।”

(वही, पृ० २०)

१४—“आलम्बने येन चित्तमभिमुखीभवति ।” (वही)

न हि पीला" इत्यादि ।^{१३} चेतना मन की चिन्ता है जिसके होने पर विषय की ओर चित्त का विचाराव ऐसे ही होता है जैसे चुम्बक की ओर लोहे का ।^{१४}

मनोभूमिक आगन्तुक उपपत्तेश्च से अनावृत होने के कारण आलस्य-विज्ञान अनिवृत्त कहलाता है । स्वयं विपाक होने के कारण विपाक के प्रति आलस्य न कुशल है, न अकुशल, अर्थात् अव्याकृत है ।^{१५}

आलस्यविज्ञान की अणिकता, किन्तु अनुवृत्ति नदी की धारा के समान है । उसकी प्रवृत्ति एक अविच्छिन्न कार्यकारण-परम्परा है ।^{१६} यह परम्परा अहंत्व प्राप्ति तक विद्यमान रहती है ।

"(विज्ञान का) दूसरा परिणाम मत है । आलस्यविज्ञान को आश्रय तथा आलस्यन बना कर मन की प्रवृत्ति होती है । मन मननात्मक विज्ञान है । वह सदैव आत्मदृष्टि, आत्ममोह, आत्ममान, तथा आत्मस्नेह नाम के चार निवृत्त, किन्तु अव्याकृत क्लेशों से युक्त होता है । जिस धातु अथवा भूमि में मन को उत्पत्ति होती है तन्मम स्पर्श याचि चैत्यों से वह युक्त होता है । अहंत्व, निरोध समाप्ति तथा लोकोत्तरमार्ग में मन का अभाव होता है ।^{१७}

१५—"संज्ञा विषयनिमित्तोद्ग्रहणम् ।" (वही)

१६—"चेतना चित्ताभिसंस्कारो मनसश्चेष्टा यस्यां सत्यामात्मस्वप्नं प्रतिचेतसः प्रस्यन्द इव भवति अपस्कान्तवशादप्यप्रस्यन्दवत् ।" (वही, पृ० २१)

१७—"मनोभूमिकारान्गुत्कर्षस्तेजोरनाकृतत्वादनिवृत्तः । विपाकत्वाद् विपाकं प्रति कुशलाकुशलत्वेनाव्याकरणादव्याकृतम् ।" (वही, पृ० २१)

१८—"तत्र लोतो हेतुफलयोर्नन्तर्वर्णेन प्रवृत्तिः । उदकसमूहस्य पूर्वापरभागा-विच्छेदेन प्रवाह ओघ इत्युच्यते ।" (स्थिरमति, पृ० २२), तु० "आदान-विज्ञानगभीरसूक्ष्मो ओघो यथा वर्तते सर्वबीजो ।—(स्थिरमति के द्वारा उद्धृत याचा, पृ० ३५)

१९—"तवाभिस्य प्रवर्तते ।

तदात्म्यं मनोनाम विज्ञानं मननात्मकम् ॥

क्लेशैश्चनुभिः सहितं निवृत्ताव्याकृतैः तदा ।

आत्मदृष्ट्यात्ममोहात्ममानात्मस्नेहसंज्ञितैः ॥

प्रवक्तव्यैरन्यैः स्पर्शाद्यैश्चार्हतो न तत् ।

न निरोधसमापत्तौ मार्गे लोकोत्तरे च ॥

द्वितीयः परिणामोऽयं ॥" (प्रशिका, का० ५-८)

आलस्यविज्ञान वासनात्मक "अचेतन" चित्त है, विषय-विज्ञान विषयों के प्रति-भास प्रस्तुत करते हैं। इन दो के मध्य में विमर्शात्मक मन की स्थिति है। आलस्य-विज्ञान से मन की उत्पत्ति होती है तथा उसे ही आलम्बन बनाकर मन में 'अहंकार' उत्पन्न होता है। क्लिष्ट किन्तु अव्याकृत चार क्लेशों से मन सदा सम्प्रयुक्त होता है।^{१००} मन के स्पर्श आदि अन्य सम्प्रयुक्त धर्म भी क्लिष्ट एवं अव्याकृत हैं।

"(विज्ञान) का तृतीय परिणाम (रूप, शब्द, गन्ध, आदि) छः प्रकार के विषयों के उपलब्धि स्वरूप है। वह कुशल, अकुशल तथा अव्याकृत है। उससे सम्प्रयुक्त चैत धर्म अनेक कौटिक हैं—सर्वत्रय, विनिपत, कुशल, क्लेश, उपक्लेश एवं अनियत। रूप आदि पाँच विज्ञानों की आलस्यविज्ञान से आलम्बन प्रत्यय के अनुसार पृथक्-पृथक् अथवा साथ उत्पत्ति होती है जैसे, जल में तरंगों की।^{१०१} आसन्निक, दो समापत्तियाँ तथा अचित्तक मिद्ध एवं मूर्छा के अतिरिक्त मनोविज्ञान सर्वत्र उत्पन्न होता है।^{१०२}

सर्वत्रय चैत धर्म स्पर्श-आदि उपर्युक्त पाँच हैं। निपत चैत धर्म सब विषयों में प्रवृत्त न होकर, कुछ विषयों में ही प्रवृत्त होते हैं। ये भी पाँच हैं—छन्द, अधिमोक्ष,

१००—तु०—“अविच्छया चात्मवृष्ट्या चास्मिन्मानेन तृणया ।

एभिश्चतुर्भिः संक्लिष्टं मननालक्षणं मनः ॥

विपर्यासनिमित्तं तु मतः क्लिष्टं सर्वत्र यत् ।

कुशलाव्याकृते चित्ते सदाहंकारकारणम् ॥”

(उद्धृत स्थिरमति, पृ० २३)

१०१—स्थिरमति ने सन्ध्यानिर्माण सूत्र से इसी आशय का उद्धरण दिया है (पृ० ३३-३४) ।

१०२—“तृतीयः षड्विधस्य या ।

विषयस्योपलब्धिः सा कुशलाकुशलाह्वया ॥

सर्वत्रयैर्विनिपतैः कुशलैश्चैतसंरसो ।

सम्प्रयुक्ता तथा क्लेशैरुपक्लेशैस्त्रिवेचना ॥

... ..

पञ्चानां मूलविज्ञाने यवाग्रस्ययमृद्भवः ।

विज्ञानानां सह न वा तरङ्गानां यथा जले ॥

मनोविज्ञानसम्भूतिः सर्वदासन्निकादृते ।

समापत्तिरूपान्मिद्वान्मूर्छनादपचित्तकात् ॥”

(त्रिशिका, का० ८-९, १५-१६)

स्मृति, समाधि, एवं प्रज्ञा । कुशल धर्म स्यारह हैं—घडा, ह्रीं, अवपश्य, अलोभ, अदोष, अमोह, बोध, प्रश्रद्धि, अप्रमाद, उमेधा, तथा अहिंसा । क्लेश छः हैं—रग, प्रतिघ, मोह, मान, मिथ्या दृष्टि, तथा विचिकित्सा । उपक्लेश बीस हैं—कोष, उपताड, ज्ञास, प्रज्ञाह, ईर्ष्या, मात्सर्य, शाट्रम, माया, विहिंसा, मद, अहो, अजपा, ओढत्व, स्वान, अश्रद्धा, कौसीद्य, प्रमाद, मृषित-स्मृतिता, विक्षेप, असम्प्रबन्ध । अनियत चार हैं—कौहुत्व, मिड, वितर्क एवं विचार ।^{१०३} ये चार धर्म द्विविध हैं—क्लिष्ट एवं अक्लिष्ट ।

आसंगिक का अर्थ असंश्लिख्यता में उपपत्ति होने पर चित्त-चैतन्यिक धर्मों का निरोध है । दो समापत्तियाँ असंश्लिख्यतापत्ति तथा निरोध समापत्ति हैं । मिड एवं मूर्च्छा में भी बुद्धि-व्यापार उपरत होने के कारण वे 'अचित्तक' कहे गये हैं । इन पाँच अवस्थाओं में मनोविज्ञान की प्रवृत्ति नहीं होती ।

वे आठ विज्ञान तथा उनसे सम्प्रयुक्त एक्यावन चैत धर्म ही विज्ञानपरिणाम तथा वास्तविक धर्म हैं । आठ विज्ञान वस्तुतः अभिन्न हैं । उनका भेद केवल लक्षणाये कल्पित है^{१०४} ।

'विज्ञान का यह द्विविध-परिणाम विकल्प है जिसके द्वारा विकल्पित अर्थ-अणु असत् है । अतएव यह समस्त त्रैधातुक विज्ञप्तिमात्र है'^{१०५} ।

आलयविज्ञान ही सब धर्मों का बीज है । एक जन्म में पूर्वविपाक के बीज होने पर कर्मवासना तथा ग्राह्य-वासना के साथ दूसरे विपाक की उत्पत्ति होती है । इस प्रकार जन्म से जन्मान्तर तक आलयविज्ञान का प्रवाह अविच्छिन्न रहता है^{१०६} । आलयविज्ञान

१०३-त्रिशिका, का० १०-१४, स्थिरमति, त्रिशिकाभाष्य, पृ० २५-३३ ।

१०४-तु०—लंकावतार, पृ० ३१४—"चित्तमनश्च विज्ञानं लक्षणाये प्रकल्प्यते । अभिन्नलक्षणान्यष्टौ न च लक्ष्यं न लक्षणम् ॥"

१०५-विज्ञानपरिणामोऽयं विकल्पो यद् विकल्प्यते ।

तेन तन्नास्ति तेनेवं सर्वं विज्ञप्तिमात्रकम् ॥" (त्रिशिका, का० १७)

१०६—"सर्वबीजं हि विज्ञानं परिणामस्तथा तथा ।

यात्यन्योन्मेषाद् येन विकल्पः स स जायते ॥

कर्मणो वासना ग्राह्यवासनया सह ।

बीजे पूर्वविपाकेऽन्यद्विपाकं जनयन्ति तत् ॥" (त्रिशिका, का० १८-१९)

तु०—"अनादिकालिको धातुः सर्वधर्मसमाश्रयः ।

तस्मिन् सति गतिः सर्वा निर्वाणप्राप्तिमोऽपिवा ॥"

(अभिवर्तमान, स्थिरमति के द्वारा उद्धृत, पृ० ३७)

ही प्राकृत संस्कारों से अधिकारित विज्ञान है जो प्रतिबन्धि में नामरूप का प्रत्यय होता है^{१०७}। उसकी प्रवृत्ति से संसार तथा ध्यामूर्ति से निर्वाण सम्भव है^{१०८}।

सभी विकल्प के विषय मिथ्या हैं। उनका स्वभाव केवल परिकल्पित है। किन्तु ये विकल्प स्वयं हेतुप्रत्यय से उत्पन्न होते हैं तथा इनकी परतन्त्रसत्ता है। इस परतन्त्र सत्ता में परिकल्पित स्वभाव का अभाव ही परतन्त्र की परिनिष्पन्नता है। चित्त-चैतन्य रूप विज्ञान-परिणाम ही विकल्प है तथा कार्यकारण नियत होने से परतन्त्रलक्षण कहे गये हैं। चित्त-चैतन्य में प्रतिभासमान विविध वस्तु-जगत् भातिमात्र है, तथा परिकल्पित लक्षण कहा गया है। परतन्त्र में परिकल्पित की अवास्तविकता ही परिनिष्पन्न लक्षण है। परिनिष्पन्न परतन्त्र दो न अन्य है, न असन्ध। परतन्त्र के बिना उसकी उपलब्धि नहीं होती^{१०९}।

परिकल्पित आदि तीन स्वभावों की त्रिविध निःस्वभावता है। इसी को तथामगने सर्व-धर्म-शून्यता कहा है। परिकल्पित स्वभाव में लक्षण-शून्यता है। उदाहरण के लिए रूप, वेदना आदि धर्मों की उनके लक्षणों के अनुसार सत्ता ही नहीं है। वेदना अनुभव-लक्षण है किन्तु इस लक्षण का लक्ष्य वास्तविक नहीं है। परतन्त्रलक्षण में उत्पत्ति-निःस्वभावता है तथा परिनिष्पन्नलक्षण में परमार्थनिःस्वभावता^{११०}। परि-

१०७-“तस्मादविद्याप्रत्ययाः संस्काराः, तदधिवासि चालयविज्ञानं संस्कारप्रत्ययं विज्ञानं, तत्प्रत्ययं प्रतिबन्धी नामरूपमित्येवैव नोतिरन्यथा।” (स्थिरमति, वही, पृ० ३८)

१०८-स्थिरमति, वही, पृ० ३८-३९।

१०९-“येन येन विकल्पेन यद्यद् वस्तु विकल्प्यते।

परिकल्पित एवासी स्वभावो न स विद्यते॥

परतन्त्रस्वभावस्तु विकल्पः प्रत्ययोद्भवः।

निष्पन्नस्तस्य पूर्वेण सदा रहितता तु या॥

अतएव स नैवान्यो नान्यः परतन्त्रतः।

अनित्यादिवद् बाध्योनादृष्टेऽस्मिन् स दुष्यते॥”

(त्रिशिका, का० २०-२२)

११०-“त्रिविधस्य स्वभावस्य त्रिविधा निःस्वभावताम्।

सन्धाय सर्वधर्माणां देहिता निःस्वभावता॥

प्रथमो लक्षणेनैव निःस्वभावोऽपरः पुनः।

न स्वयंभाव एतस्योपरत निःस्वभावता॥” (त्रिशिका, का० २३-२४)

निष्पन्न ही तथ्यता है क्योंकि उसका अन्यभाषा में नहीं होता । परिनिष्पन्न ही विज्ञप्ति मात्रता है^{१११} ।

जबतक विज्ञान विज्ञप्तिमात्रता में अवस्थित नहीं होता, अपितु ग्राह्यग्राहक-बाधना से लिप्त रहता है तबतक उसकी निवृत्ति नहीं होती । 'यह विज्ञप्तिमात्र है', इस प्रकार को उपलब्धि को समझ स्थापित करने से भी विज्ञप्तिमात्रता में अवस्थिति नहीं होती । अर्थात् विज्ञातृत्व में अभिनिवेश भी विज्ञप्तिमात्रता में बाधक है । ग्राह्यत्याग के अनन्तर ग्राहक-त्याग भी अभीष्ट है । विषयविषयिभाव के प्रहोण होने पर निर्विकल्प लोकोत्तर-ज्ञान उत्पन्न होता है तथा चित्त विज्ञप्तिमात्रता में अवस्थित होता है^{११२} । (यह स्थिति) अ-चित्त एवं अनुपलम्भ है । वही लोकोत्तर ज्ञान है । वही द्विविध दोषक्षय के कारण आश्रय की परावृत्ति है । वही कुशल, शाश्वत एवं अचिन्त्य अनामय धातु है । वही सुखान्तक विमुक्तिकाय तथा महामुनि की धर्मकाय है^{११३} । विज्ञेय अर्थों की अनुपलब्धि तथा विज्ञातृत्वभाव के त्याग के कारण विज्ञप्तिमात्रता को चित्तरहित तथा उपलब्धिरहित कहा गया है । यह स्मरणीय है कि ज्ञेय-निविष्ट मन अथवा चित्त का क्षय अनेक आध्यात्मिक दर्शनों में ईतहीन परमार्थ के साक्षात्कार के लिए आवश्यक

१११—"धर्माणां परमाशंस्य स यतस्तथतापि सः ।

सर्वकालं तथाभावात् संव विज्ञप्तिमात्रता ॥"

(वही, का० २५)

११२—"वावृविज्ञप्तिमात्रत्वे विज्ञानं नावतिष्ठति ।

ग्राह्यस्वानुशयस्तावन्न विनिवर्तते ॥

विज्ञप्तिमात्रमेवेदमित्यपि ह्युपलम्भतः ।

स्वापयत्नतः किञ्चित् तन्मात्रे नावतिष्ठते ॥

यदालम्बनं विज्ञानं तदुपलभते तदा ।

स्थितं विज्ञानमात्रत्वे ग्राह्यानामे तदपहात् ॥"

(वही, का० २६-२८)

११३—"अचित्तोऽनुपलम्भोऽसौ ज्ञानं लोकोत्तरं च तत् ।

आश्रयस्य परावृत्तिर्दिधा दोषदुःस्पृहान्तः ॥

स एवानाश्रयो धातुरचिन्त्यः कुशलो ध्रुवः ।

मुक्तो विमुक्तिकायोऽसौ धर्मविशेषं महामुनिः ॥"

(वही, का० २९-३०)

माना गया है^{११४}। द्वैतविलय तथा चित्तक्षय की इस अवस्था में विषय-विषयिभावपूर्वक ज्ञान का अभाव होने के कारण इसे अनुपलम्भ कहा गया है, किन्तु यह ज्ञान का सर्वथा अभाव नहीं है। वस्तुतः यही लोकोत्तर ज्ञान है।

आवय का अर्थ आलम्बविज्ञान है। द्विविध दोष क्लेशावरण तथा ज्ञेयावरण है। इनका मूल आलम्बगत अकर्ममयता है। उसकी निवृत्ति होने पर अद्वयज्ञान का आविर्भाव होता है। आलम्बविज्ञान में संचित संसार के मूलभूत दोषों की निवृत्ति तथा पारमार्थिक ज्ञान का उदय; यही 'आध्वपरावृत्ति' है^{११५}।

दोषों के द्वैविध्य के कारण यह आध्वपरावृत्ति भी द्विविध है—चोत्तरा तथा निरुत्तरा। श्रावकों के क्लेशावरणक्षय से पहली प्राप्त होती है। यही सुखात्मक विमुक्तिकाय है। बोधिसत्त्वों के ज्ञेयावरणक्षय से बुद्ध की धर्मकाय प्रकाशित होती है^{११६}। यही अनाश्रय धातु है। यह तर्क की अर्गोचर तथा प्रत्यात्मवेदनीय है। नित्य होने के कारण ही इसे सुखात्मक कहा गया है, क्योंकि अनित्य वस्तु दुःखात्मक होती है।

बसुबन्धु ने विज्ञानवाद को एक परिष्कृत शास्त्रीय रूप प्रदान किया तथा उसके विरुद्ध आक्षेपों का तार्किक परिहार किया। बसुबन्धु अपने समय के प्रतिष्ठित बौद्ध आचार्य थे। उनके दर्शन में न्यायानुसारिता स्पष्ट है यद्यपि उन्होंने आगमानुसरण का सर्वथा "परित्याग" नहीं किया है। उनके चार विख्यात शिष्य थे—स्थिरमति, विमुक्तसेन, गृणप्रभ, तथा दिङ्नाग। स्थिरमति ने बसुबन्धु की त्रिशिका पर भाष्य रचा। उनके मध्यान्तविभंगसूत्र-भाष्य पर टीका लिखी। ये संस्कृत में उपलब्ध हैं।

११४-तु०—वृ० उप० "न प्रेत्यसंज्ञास्तोति" इत्यादि जहाँ द्वैतज्ञान का विलोप सूचित है। "विज्ञातायं वाजरे केन विज्ञानीयात्" का आशय भी यही है—विशेष के अभाव में विज्ञातृत्व किस प्रकार शेष रहेगा? योग का लक्षण ही "चित्त-वृत्ति-निरोध" किया गया है। सांख्य में भी प्रमातृत्व बुद्धिसापेक्ष है, पुण्य चिन्मात्र है। नैयायिकों की मुक्ति में भी मानसिक ज्ञान और ही जाता है। वेदान्त में भी वृत्तिज्ञान अन्य है, ज्ञानात्मक ब्रह्म अन्य। तु० "विसंसारगतं विसं तण्हानं लयमज्जगा" (धम्मपद, दे० ऊपर)।

११५-इ०—स्थिरमति, पृ० ४४।

११६-वही, तु०—"ज्ञेयमादानविज्ञानं द्वयावरणलक्षणम्।

सर्वबीजं क्लेशबीजं बन्धस्तत्र द्वयोर्द्वयोः॥"

(गाथा वही उद्धृत। "द्वयोः" का अर्थ है "श्रावकबोधिसत्त्वयोः")

इनकी अनेक अन्य रचनाओं का उल्लेख मिलता है—अभिधर्मकोश पर करकाजनि नाम की व्याख्या, अभिधर्मसमुच्चय तथा वसुवन्धु के ८ ग्रन्थों पर व्याख्याएँ, काश्यप-परिवर्त पर व्याख्या। अभिधर्म में स्थिरमति को वसुवन्धु से भी अधिक पण्डित कहा गया है। स्थिरमति की शिष्यपरम्परा में पूर्णबर्धन, जिनमित्र, तथा जीलेन्द्रबोधि के नाम उल्लिखित हैं।

विमुक्तसेन प्रजागारमिता में पारंगत थे। वे पहले कौत्सकुलक सम्प्रदाय के थे तथा आचार्य बुद्धदास के भतीजे थे। उनकी अभिसमयालंकार पर व्याख्या प्रसिद्ध है। गुणप्रभ विनय के विद्वान् थे। उनका जन्म ब्राह्मण परिवार में हुआ था। उन्हें मूल सर्वास्तिवाद के विनय का प्रामाणिक ज्ञान था।

दिङ्नाग—दिङ्नाग ने दक्षिण में कांची के निकट सिंहवस्त्र के ब्राह्मण परिवार में जन्म लिया था। प्रारम्भ में वे एक बालीपुत्रीय आचार्य नागदत्त के शिष्य थे। किन्तु पीछे वे वसुवन्धु के शिष्य बने तथा उन्होंने तीनों मानों का अध्ययन किया। वे विज्ञानवाद तथा तर्कशास्त्र में विशेष रूप से निष्णात थे। उन्होंने अभिधर्मकोश-मर्म-प्रदीप, अष्टसाहस्रिकापिण्डायं, गुणापर्यन्तस्तोत्रव्याख्या, आलम्बनपरीक्षा, त्रिकाल-परीक्षा, हेतुचक्रसमर्पण, न्यायमुक्ता, आदि १० ग्रन्थों की रचना की। अपने अनेक निबन्धों को सङ्गृहीत कर उन्होंने प्रमाणसमुच्चय नाम के सुप्रसिद्ध ग्रन्थ की रचना की तथा उसपर स्वयं कृति लिखी। पीछे जिनेन्द्रबुद्धि ने इस पर विशालामलवती नाम की व्याख्या लिखी। दुर्भाग्यवश दिङ्नाग का कोईग्रन्थ संस्कृत में शेष नहीं है। 'न्याय-प्रवेश' नाम का संस्कृत में उपलब्ध ग्रन्थ दिङ्नाग की कृति है अथवा उनके शिष्य शंकर-स्वामी की, यह निश्चित नहीं हो पाया है। तिब्बती परम्परा दिङ्नाग को 'न्यायप्रवेश' का लेखक बताती है, चीनी परम्परा शंकर स्वामी को।

दिङ्नाग को मध्यकालीन तर्कशास्त्र का प्रवर्तक कहा गया है। उन्होंने तर्कविद्या को न केवल आगम से मुक्त किया अपितु पारम्परिक तत्त्वचिन्तन से भी उसे वृक्ष करने का प्रयास किया। उनकी दृष्टि से तर्कशास्त्र के निम्न व्यवहारोपयोगी हैं तथा विभिन्न शास्त्रीय सम्प्रदायों के लिए समान हैं। यही से विशुद्ध न्यायशास्त्र का उदय मानना चाहिए। और यही कारण है कि दिङ्नाग के अपने पारम्परिक सिद्धान्तों के विषय में ताना मत प्रस्तुत किये गये हैं। दिङ्नाग को न केवल योगाचार, या सौमान्तिक, या सौत्रान्तिक—योगाचार, अपितु वैभाषिक, अथवा माध्यमिक तक कहा गया है! वस्तुतः इनकी 'आलम्बनपरीक्षा' के उन्हें विज्ञानवादी मानना चाहिए, यद्यपि 'प्रमाणसमुच्चय' में सौत्रान्तिक छया देखी जा सकती है।

दिङ्नाग ने न्यायभाष्यकार वात्स्यायन तथा सम्भवतः प्रमातृपाद का खण्डन किया है। दूसरी ओर उनका खण्डन न्यायवार्तिककार उद्योतकर ने किया है। दिङ्नाग की कृतियों के चीनी अनुवाद ई० ५५७ तथा ई० ५६९ के बीच उपलब्ध होते हैं। दिङ्नाग को सम्भवतः पाँचवीं शताब्दी के उत्तरार्ध में रचना चाहिए।

बसुबन्धु के विज्ञानवाद का उनके अनन्तर अनेक धाराओं में विकास हुआ। नालन्दा में दिङ्नाग, अगोच तथा धर्मपाल के सहारे एक परम्परा अवसर हुई। वलभी में गुण-मति तथा स्थिरमति दूसरी परम्परा के आचार्य थे। नन्द, परमार्थ तथा जयसेन तीसरी धारा में उल्लेखनीय हैं। सातवीं शताब्दी में श्वानुब्बांग ने अपने विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि शास्त्र में प्रायः दो शताब्दियों का विज्ञानवादी दार्शनिक विकास संगृहीत किया। विमृद्ध विज्ञानवादी परम्परा का इसे चरम बिन्दु मानना चाहिए। दूसरी ओर दिङ्नाग के 'सौमन्य-योगचार' मत का तथा बौद्धन्याय का चरम विकास धर्मकीर्ति की रचनाओं में देखा जा सकता है। इसी परम्परा में शान्तरहित तथा कर्मलधीन को मानना चाहिए।

श्वानुब्बांग की सिद्धि से बसुबन्धु के मुख्य सिद्धान्त—'विज्ञानपरिणाम'—के विकास का परिचय मिलता है। असंग तक ज्ञान के दो अंश या भाग माने जाते थे—शाब्दभाग तथा ग्राहकभाग। अर्थात् ज्ञान ही एक ओर विषयक रूप से प्रकट होता है, दूसरी ओर विषयिक रूप से। ज्ञान का यह ज्ञेयार्थ 'निमित्तभाग' कहलाता है, ज्ञातृरूप अर्थात् 'दर्शनभाग'। ज्ञेय को 'निमित्त' कहने से इसका मिथ्यात्व तथा ज्ञान के अन्तर्भूत प्रतिभासमान होना सूचित होता है। आचार्य नन्द और बन्धुश्री इन्हीं दो भागों की सत्ता स्वीकार करते थे। 'दर्शनभाग' विज्ञान का आन्तरिक तत्त्व है। वहीं वाद्य 'निमित्त-भाग' के रूप में परिणत होता है। अतएव 'परतन्त्र' होते हुए भी वह 'परिकल्पित-तुल्य' है। जहाँ तक 'दर्शनभाग' ग्राहकतया प्रतिभासित होता है, वह (दर्शनभाग) भी निमित्तभाग में संग्राह्य है। इसके विपरीत स्थिरमति 'निमित्तभाग' तथा 'दर्शनभाग', दोनों को ही परिकल्पित मानते हैं।

दिङ्नाग ने ज्ञाता, ज्ञान तथा ज्ञेय का त्रिविध भेद प्रतिपादित किया। ज्ञाता अथवा ग्राहक ही दर्शनभाग है, ज्ञेय अथवा शाब्द ही 'निमित्तभाग' तथा ज्ञान अथवा उपलब्धि ही 'संवित्तिभाग' अथवा 'स्वाभाविकभाग' है। प्रकारान्तर से 'दर्शनभाग' ही प्रमाण है, 'निमित्तभाग' ही प्रमेय, तथा 'संवित्तिभाग' ही प्रमाणकल। निमित्तभाग विज्ञान का आलम्बन है, दर्शनभाग आकार अथवा विज्ञप्ति है; संवित्तिभाग इन दोनों का आश्रय तथा विज्ञान का स्वभाव है। संवित्ति अथवा संबेदन स्वसंवित्ति या स्वसंबेदन भी कहे गये हैं। ज्ञान न केवल अपने विषय का प्रकाश करता है, अपितु अपना भी। स्वप्रका-

जाता ज्ञान का सर्वस्व है। विज्ञान के ये तीन भाग विज्ञान से पूरक नहीं हैं। एक अभिन्न विज्ञान में ही ये विविध भेद प्रतिभासित होते हैं।

धर्मपाल ने इन तीन भागों के अतिरिक्त एक चतुर्थ की कल्पना की है—स्वसंवित्तिसंवित्तिभाग'। नीलात्मक आलम्बन 'निमित्त' है, नीलाकार उपलब्धि 'दर्शन' है, 'मैं नील की उपलब्धि कर रहा हूँ', यह ज्ञान स्वसंवित्ति है, स्वसंवित्ति का ज्ञान स्वसंवित्ति-संवित्ति है। धर्मपाल इस चतुर्थ भाग की कल्पना में जनवस्था नहीं मानते।

आलम्बनगत बीजों के विषय में भी स्वानुच्चारण ने विभिन्न मतों का उल्लेख किया है। आचार्य चन्द्रमाल के अनुसार सभी बीज अनादिकालिक तथा प्रकृतित्व हैं। वासना-जन्य नहीं। क्लिष्ट तथा अक्लिष्टबीज सभी स्वाभाविक हैं। इसके विपरीत नन्द और श्वेतेत के अनुसार सभी बीज भावनाजन्य हैं, अर्थात् बीज और वासना पर्याय हैं। धर्मपाल के अनुसार बीज द्विविध हैं—कुछ जगदीद एवं प्रकृतिसिद्ध, कुछ वासनात्मक। यदि सभी बीज प्रकृतिसिद्ध होते तो प्रवृत्तिविज्ञान आलम्ब्यविज्ञान के हेतुप्रत्यय न बन पाते। दूसरी ओर यदि प्रकृतिसिद्ध अक्लिष्ट बीज न होते तो दर्शनभाग के प्रथम दण में विशुद्ध धर्म की उत्पत्ति के लिए हेतुप्रत्यय ही न होता।

दिङ्नाग के पूर्व योगाचार-तन्त्रप्रदाय में तीन प्रमाणों की सत्ता स्वीकृत थी। दिङ्नाग ने प्रमाणसमुच्चय में सब प्रमाणों का दो में ही अन्तर्भाव प्रतिपादित किया। उनके पश्चात् यह सिद्धान्त बीजों में प्रायः स्वीकृत हो गया कि प्रत्यक्ष तथा अनुमान ही दो प्रमाण हैं। वसुबन्धु ने प्रत्यक्ष का लक्षण 'ततोऽर्थादुत्पन्नं विज्ञानम्' (—उस अर्थ से उत्पन्न विज्ञान) किया था। इस लक्षण में बाह्य-अर्थ की सत्ता स्वीकृत होने से दिङ्नाग ने इसकी ओर अरुचि प्रकट की। उनका अपना प्रत्यक्ष-लक्षण इस प्रकार है 'प्रत्यक्षं कल्पनापोहं नामजात्याद्यसंयुतम्'। इसके अनुसार प्रत्यक्ष निर्विकल्पक अथवा कल्पनारहित ज्ञान है। कल्पना नाम, जाति आदि के संयोजन को कहते हैं।

हेतु के द्वारा अर्थ की उपलब्धि अनुमान है, जिसके तीन अवयव हैं—पक्षवाक्य, हेतुवाक्य, तथा दृष्टान्तवाक्य। न्यायशास्त्र में परार्थानुमान के पांच अवयव माने जाते हैं—प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपाय, तथा निगमन। दिङ्नाग ने अन्तिम दो अवयवों को अन्तर्वाक्य माना तथा उदाहरण अथवा दृष्टान्त को ध्यानिवाक्य में परिवर्तित कर दिया। दिङ्नाग ने ही अनुमान में व्याप्ति का सर्वोपरि महत्त्व इस प्रकार स्पष्ट किया। पक्ष को दिङ्नाग ने प्रसिद्ध धर्मी कहा है। धर्मविशिष्ट धर्मी साध्य है। हेतु के तीन रूप हैं—पक्षधर्मता, सप्तधर्मवृत्ति, विषयधर्मवृत्ति। दृष्टान्त में अन्यय अथवा व्यतिरेक से हेतु और साध्य का सम्बन्ध प्रतिपादित होता है।

विज्ञान के शिष्य ईश्वरमेन थे, तथा उनके शिष्य धर्मकीर्ति कहे गये हैं। धर्मकीर्ति भी जन्मता इतिहास्य ब्राह्मण थे तथा वे जानार्जन के लिए नालन्दा आये। कहा जाता है कि उस समय बसुबन्धु के शिष्य धर्मपाल वहाँ जीवित थे। किन्तु धर्मकीर्ति और विज्ञान-बसुबन्धु के बीच में समय का अधिक व्यवधान होना चाहिए क्योंकि धर्मकीर्ति का इबान्जिया ने उल्लेख नहीं किया जबकि ईश्वर ने किया है। दूसरी ओर धर्मकीर्ति कुमारिल से परिचित हैं। उन्हें सातवीं शताब्दी में रचना उचित होगा।

धर्मकीर्ति—धर्मकीर्ति ने न्याय सम्बन्धी सात ग्रन्थ लिखे हैं, जो कि तर्कशास्त्र के अध्ययन में परवर्ती बौद्धों के लिए प्रमाणभूत हैं। इनमें प्रमाणवार्तिक प्रधान है, शेष छः भी उसकी पादरूप में कल्पना की जाती है। प्रमाणवार्तिक के चार खंड हैं जिनमें स्वायत्तिमान, प्रामाण्य, प्रत्यक्ष एवं परार्थानुमान का निरूपण है। इसमें प्रायः २,००० सशिष्ट श्लोकों में सभस्त विषय का प्रतिपादन हुआ है। इसके अतिरिक्त धर्मकीर्ति के अन्य ग्रन्थों के नाम इस प्रकार हैं—प्रमाणविनिश्चय जो कि प्रमाणवार्तिक का संक्षेप है, न्यायविन्दु जो उसका और भी लघुकाय संक्षेप है। हेतुविन्दु, सम्बन्धपरीक्षा, चोदना-प्रकरण, सत्त्वान्तरसिद्धि। इन ग्रन्थों में न्यायविन्दु एवं प्रमाणवार्तिक संस्कृत में उत्पल्लव एवं प्रकाशित हैं।

धर्मकीर्ति की प्रमाणवार्तिक के प्रथम खंड पर ही अपनी व्याख्या लिखने का अवकाश मिला था। शेष भागों पर उन्होंने अपने शिष्य देवेन्द्रबुद्धि से व्याख्या करने के लिए कहा था, किन्तु उसके कार्य से उन्हें सन्तोष नहीं हुआ, यह तारानाथ से ज्ञात होता है। प्रमाणवार्तिक के परिच्छेदों का कम विचित्र प्रतीत होता है। प्रामाण्य से प्रारम्भ करने के स्थान पर स्वायत्तिमान से प्रारम्भ किया गया है। पुनश्च प्रत्यक्ष के अनन्तर अनुमान की चर्चा होने के स्थान पर अनुमान की चर्चा पहले की गयी है। इस क्रम-वैचित्र्य पर परवर्ती व्याख्याकारों में मतभेद उत्पन्न हुआ। प्रमाणवार्तिक के व्याख्याकारों के दो मुख्य सम्प्रदाय हैं। एक ओर देवेन्द्र बुद्धि, वासकबुद्धि आदि की कृतियाँ हैं जिनमें प्रमाणवार्तिक के शब्दांशों को विशेष महत्त्व दिया गया है। दूसरी ओर धर्मोत्तर, आनन्दवर्मेन, ज्ञानार्थी आदि काश्मीरक आचार्यों ने प्रमाणवार्तिक के निगूढ़ दार्शनिक आशय के विश्लेषण का प्रयत्न किया है। व्याख्याकारों की एक तीसरी परम्परा भी विद्यत है जिसमें बुद्ध की प्रमाणभूतता की व्यवस्था में ही प्रमाणवार्तिक का सम्य माना गया है। इन सम्प्रदाय के प्रवर्तक प्रज्ञाकर गुप्त थे।

धर्मकीर्ति विज्ञान के वातिककार थे। वातिक की 'उक्तानुक्तदुराकाशिता' कहा गया है। धर्मकीर्ति ने भी उद्योतकर आदि की आलोचना के निराकरण के लिए विज्ञान

के सिद्धान्तों में परिवर्तन तथा परिवर्धन किया। उदाहरण के लिए उन्होंने विद्वान्नीय प्रत्यक्ष के लक्षण में 'अभ्रान्त' पद का संनिवेश किया—'प्रत्यक्षं कल्पनापीडमभ्रान्तम्।' इस परिष्कृत लक्षण में प्रत्यक्ष का द्विचन्द्रादि दर्शन रूप भ्रान्तियों से विवेक करना सरल हो जाता है। चर्मकीर्ति ने प्रत्यक्ष तथा अनुमान की विषय-व्यवस्था भी की—प्रत्यक्ष का विषय स्वलक्षण है, अनुमान का सामान्यलक्षण। ये परिष्कार गौयान्तिक दृष्टि से किये गये प्रतीत होते हैं क्योंकि योगाचार मत में सभी प्रत्यक्ष में 'भ्रानता' अनिवार्य है। यदि 'अभ्रान्त' का अर्थ 'अविश्वासक' अथवा व्यवहारसमर्थ किया जाय तो अवश्य चर्मकीर्ति का लक्षण योगाचार से सम्मेलन हो सकता है। किन्तु तो भी प्रत्यक्ष का विषय स्वलक्षण नहीं कहा जा सकता। कदाचित् यह कहना होगा कि यद्यपि सन्तानान्तर-सिद्धि, प्रमाणविनिश्चय तथा प्रमाणवातिक विज्ञानवाद की दृष्टि ने लिखे गये हैं, न्याय विन्दु गौयान्तिक दृष्टि में विरचित है।

विज्ञप्तिमात्रता के समर्थन में चर्मकीर्ति ने नवीन युक्तियाँ प्रस्तुत की हैं। बाह्य विषयों की सत्ता मिट्ट करने के लिए उनकी प्रतीति को टीक हेतु नहीं माना जा सकता क्योंकि यह व्यभिचारी है। दूसरी ओर बाह्य विषयों की सत्ता नहीं मानी जा सकती क्योंकि यह विचारसह नहीं है। विषय यदि ज्ञान के अनिर्गुण है तो ज्ञान और विषय का सम्बन्ध दुरुपपाद हो जाएगा। विषय ज्ञान का हेतु तथा आलम्ब्य माना जाता है। यदि विषय ज्ञान का हेतु है तो उससे पूर्ववर्ती होगा। ऐसी स्थिति में विषय ज्ञान का वर्तमान आलम्ब्य नहीं हो सकता है। यह कहा जा सकता है कि विषय की ज्ञान के प्रति हेतुता इसी में है कि वह ज्ञान में अपना आकार अपित करता है। किन्तु विषयगत आकार विषय से निर्गत होकर ज्ञानगत किस प्रकार हो जाएगा? यदि कहा जाय कि विषय के आकार के सदृश आकार ज्ञान में उत्पन्न हो जाता है, तो भी यह बताना होगा कि ज्ञान के अन्तर्गत आकार की ज्ञान के बहिर्गत आकार से तुलना किस प्रकार होगी? इन दो आकारों में पहला सदाविद्य है, दूसरा सदा अविद्य। वस्तुतः ज्ञान और उसके विषय का सम्बन्ध 'सहोपलम्भ नियम' से परिगृहीत है। ज्ञान के होने पर विषय की उपलब्धि होती है, ज्ञान के न होने पर विषय की उपलब्धि नहीं होती। ज्ञान और विषय अलग-अलग उपलब्ध न होकर सदैव साथ ही उपलब्ध होते हैं। अतएव इन दोनों की अभिन्न मानता चाहिए। यदि ज्ञानाकार विषयाकार के तुल्य है तो विषयाकार पुनरुक्तिवत् अनावश्यक है। यदि ज्ञानाकार विषयाकार से निन्न है तो विषयाकार निवृत्त-अज्ञात होने से अनावश्यक है।

फलतः ज्ञानमात्र सत्य है, उसी में ज्ञाता और ज्ञेय का भेद उत्पन्नित होता है।

यह भेद एक भ्रान्ति है जैसे एक चन्द्रमा के स्थान पर दो का दीर्घाना । यह कहा जा सकता है कि ज्ञान और ज्ञेय की अनन्य कर देने से एक और ज्ञेयत्वोप के कारण वचार्थ तथा अवचार्थ ज्ञान का भेद लुप्त हो जायगा, दूसरी ओर ज्ञानलोप होने से अनदान्त्य-प्रसक्त हो जायगा । यदि ज्ञान के बाहर ज्ञेय नहीं हैं तो सब ज्ञान बराबर ही सत्य अथवा भ्रिष्टा है । यदि ज्ञेय रूप से प्रकाशमान वस्तु ज्ञान ही है तो इस 'वस्तु' की प्रतिबिम्ब कैसे होती है ? क्या ज्ञान किसी दूसरे ज्ञान का विषय होकर प्रकाश में आता है ? यदि यह माना जाय तो अनवस्था दुर्निवार है । इन शंकाओं का उत्तर यह है कि व्यावहारिक दृष्टि से प्रामाणिकता का अर्थ अविरोधादकता है, 'यथार्थता' नहीं । बाह्य विषयों के न होने पर भी व्यवहारसामर्थ्य की दृष्टि से ज्ञान में भेद देखा जा सकता है । अथवा यह कहा जा सकता है कि पारमार्थिक बुद्धिज्ञान के लिए विज्ञप्तिभावता सत्य होते हुए भी प्रमाण-धर्म्य की व्यवस्था ईतप्रस्त व्यवहार के अपौरुषेय है । दूसरी ओर, ज्ञान की स्वप्रकाश मानना अनिवार्य है । अन्यथा हर प्रकार से अनवस्था प्रसक्त होगी । भाव्य-मिक आदि विरोधियों के विपक्ष में धर्मकीर्ति ने 'स्वस्वेदन' का प्रबल समर्पण किया है । यह स्मरणीय है कि धर्मकीर्ति के विज्ञानवाद में आत्मविज्ञान का स्थान नगण्य है ।

यह उल्लेखनीय है कि अनुमान के क्षेत्र में धर्मकीर्ति ने दिव्यनाम के हेतु-वैकल्प को सबीन एवं परिष्कृत रूप दिया । अनुमान का आचार स्वभाव, कार्यकारणसम्बन्ध, अथवा अनुपलब्धि ही हो सकते हैं । इस विद्वलेपन ने व्याप्ति को सुनिश्चित वैज्ञानिक रूप प्रदान किया ।

बौद्ध धर्म की परिणति और ह्रास

सद्धर्म का परिणति-काल—बौद्धी से सातवीं सदी तक का युग प्राचीन भारत का स्वर्ण-काल कहा जाता है। अनेक दृष्टियों से बौद्ध धर्म के लिए भी इसे अत्यन्त महत्त्व-पूर्ण मानना होगा। जैसा ऊपर देखा जा चुका है हीनयान और महायान के दर्शन का इस युग में चरम उत्कर्ष हुआ और बौद्ध कला के इतिहास में भी गुप्त काल की प्रति-मार्एँ तथा अजन्ता की चित्रकारी मूर्धन्य-भूत हैं। इसी युग में सद्धर्म का पूर्वी एशिया में प्रचार कोरिया और जापान तक पहुँचा तथा चीन में सद्धर्म के मुख्य सम्प्रदायों ने निश्चित रूप प्राप्त किया। अनेक चीनी यात्रियों के विवरण इस स्वर्ण-कालीन बौद्ध संसार की हमारे सामने प्रत्यक्ष रूप उपस्थित करते हैं। चीन में सद्धर्म के प्रवेश के अनन्तर भारत में आने वाला पहला चीनी यात्री फाहयेन था जो चिनय की खोज में मध्य एशिया से होकर भारत आया तथा सानुद्रिक मार्ग से चीन लौटा। फाहयेन ने ई० ३९९ में जेन जन से अपनी यात्रा वारम्भ की थी और तुन ह्वंग, करासहर, खोतन, काशगर, गुरुपपुर और मथुरा के मार्ग से वह छः वर्ष में मध्य देश पहुँचा जहाँ उस समय चन्द्रगुप्त विक्रमादित्य का शासन था। मध्यदेश में छः वर्ष व्यतीत कर फाहयेन ताम्रलिप्ति में सिंहल और जावा होले हुए अनेक प्राकृतिक दुर्घटनाओं से कर्पवित् उत्तीर्ण हो दो वर्ष में चीन पहुँचा। ई० ३९९-४१४ में सम्पन्न हुई फाहयेन की यात्रा मध्य एशिया, उत्तरी भारत और सिंहल में बौद्ध धर्म की गुप्त काल के उत्कर्ष के समय की स्थिति प्रकाशित करती है। ई० ५१८ में सुंगयुन और ह्विशंग को उत्तरी वेद वंश की सम्राज्ञी ने ग्रन्थ संकलन के लिए भारत भेजा। उन्होंने बाह्लीक और गन्धार में ये-वा जाति को अधिकार में पाया। गुरुपपुर और नगरहार तक पहुँच कर सुंग-युन ई० ५२१ में चीन लौट आया। स्वान्-च्वांग की भारत यात्रा ई० ६२९-४५ में सम्पन्न हुई। स्वान्-च्वांग मध्यएशिया से होकर उत्तरी मार्ग के द्वारा भारत आया था तथा सम्राट् हर्षवर्धन के समय में प्रायः समस्त भारत घूम कर मध्य एशिया के दक्षिणी मार्ग से चीन लौट गया था। स्वान्-च्वांग विशेष रूप से योगाचार शास्त्र का विज्ञानु था। उसके विवरण से भारत में

बौद्ध धर्म की ह्रासोन्मुखता सूचित होती है। इ.स.पू. ६७१ में जलमार्ग से भारत के लिए प्रस्थित हुआ तथा तास्मैलिया ६७३ में पहुँचा। कौशाम्बी तक उसने प्रमुख बौद्ध तीर्थों की यात्रा की तथा १० वर्षे तास्मैलिया में व्यतीत कर जलमार्ग से ही मुम्बई होते हुए ६९५ में चीन वापस पहुँचा। इ.स.पू. का मुख्य प्रयोजन वित्त की खोज थी और उसके विवरण में भी मूलसर्वास्तिवादी सम्प्रदाय के वैयक्तिक आचार का ही मूल्यांकन निरूपण है और इस प्रसंग में उसने चीनी और भारतीय बौद्ध भिक्षुओं का आचारभेद भी प्रकट किया है।

फारसेन के विवरण से स्पष्ट है कि पाँचवीं शताब्दी के प्रारम्भ में मध्यदेश तथा उत्तरांचल में सद्धर्म की स्थिति सन्तोषजनक थी। बौद्ध धर्म के प्राचीन केन्द्रों में केवल कपिल-वस्तु, श्रावस्ती, गया और वैशाली में ही ह्रास देखा जा सकता था। श्रावस्ती और कपिलवस्तु में इस ह्रास का कारण स्पष्ट ही इन नगरों का ह्रास था। श्वान्-ध्यांग के विवरण से ७वीं शताब्दी तक सद्धर्म का ह्रास स्पष्ट विदित होता है। उसने स्वयं इस प्रकार की आशंका अनेक बार प्रकट की है^१। यह स्मरणीय है कि अतिप्राचीन बौद्ध धर्म पहले से ही स्वयं अपने विनाश के प्रति सशंक था। चुल्लवग्ग में भगवान् बुद्ध ने भविष्यवाणी की है कि स्त्रियों की प्रवृत्तियों के कारण सद्धर्म १००० वर्षों के स्थान पर ५०० वर्ष ही रहेगा। अक्षयमतिनिर्देश में पंचशती उन्नति की और पंचशती अधनति की कही गयी है। कृष्णापुष्करीक में सद्धर्म की स्थिति के १००० वर्ष के अनन्तर और ५०० वर्ष बताये गये हैं। चन्द्रगर्भनिर्देश में २००० वर्ष तथा वज्रच्छेदिका की एक व्याख्या में २५००० वर्षों का उल्लेख है। अन्यत्र सद्धर्म के लिए ५००० वर्षों का जीवन बताया गया है^२।

उत्तर पश्चिम में सम्भवतः हूणों के कारण सद्धर्म की पहले क्षति हुई थी। श्वान्-ध्यांग ने गन्धार और उड्डियान में बहुसंख्यक संघारामों की उज्ज्वा दृष्टा पायी^३। किन्तु कपिशा, कश्मीर और जालन्धर में अभी बौद्ध विहार और भिक्षु प्रचुर थे। वर्तमान उत्तर प्रदेश में श्वान्-ध्यांग ने बौद्ध धर्म की अवगति और अल्प-प्रचार निश्चित रूप से सूचित किया है। केवल कन्नौज, अयोध्या और वाराणसी में ही सद्धर्म की स्थिति का सुधार हुआ प्रतीत होता है। कन्नौज में यह सुधार निश्चित है और इसका कारण

१-उदा०, वाटसं, जि० १, पृ० १२०।

२-इ०—सुबोत, जि० २, पृ० १०३-४।

३-वाटसं, जि० १, पृ० २०२, २२६।

सम्राट् ह्यूबेन की कृपा मानना चाहिए। बिहार में पाटलिपुत्र और नालन्दा बौद्ध केन्द्र थे। बंगाल में उस समय बौद्ध धर्म का अपने प्रतिद्वन्द्वियों से अधिक प्रचार न था। आसाम में उसका प्रचार सर्वथा न था। कलिंग, अजन्त तथा बौद्ध प्रदेश में बौद्ध धर्म लुप्तप्राय था। उड्ड, द्रविड, कोंकण, महाराष्ट्र, मालव, बलभी और सिन्ध में सर्वत्र समुद्र था, किन्तु मूलतान में शीघ्र।

श्वान्-च्वांग ने सर्वाधिक प्रचार साम्प्रदायों का पाया, उनके अनन्तर क्रमशः स्वबिरों का तथा फिर सर्वान्तिवादियों का। लोकोत्तरवादी केवल बामियान में थे, महीपासक, काम्यपीय और धर्मगुप्तों का श्वान्-च्वांग ने उद्घ्वान में उल्लेख किया है। कुछ मौनान्तिक लुप्त में थे, तथा कुछ महासांघिक कदमौर और धनकटक में। श्वान्-च्वांग के अनुमान से उस समय भारत में लगभग २५०० विहारों में प्रायः १६०,००० निधु रहे होंगे।

इ-चिंग के अनुसार यद्यपि १८ निकायों की चर्चा प्राप्त होती है, वस्तुतः उस समय अविच्छिन्न परम्परा के चार ही मुख्य सम्प्रदाय थे—आर्यमहासांघिकनिकाय, आर्य-स्वबिरनिकाय, आर्यमूलसर्वान्तिवादनिकाय तथा आर्यतन्मितीयनिकाय। इनमें से किसे महायान में तथा किसे हीनयान में गिना जाय, यह व्यवस्थित नहीं था। उत्तर भारत तथा दक्षिण-पूर्वी द्वीपों में वे साधारणतया हीनयानी थे, चीन में महायानी, तथा अन्यत्र हीनयानी कहीं महायानी। दोनों समान विनय का अनुसरण करते थे। जो बोधिसत्त्वों की पूजा तथा महायान-सूत्रों का पाठ करते थे, वे महायानी कहलाते थे। जो ऐसा नहीं करते थे, वे हीनयानी कहे जाते थे। तथाकथित महायान के दो ही प्रकार थे—माध्यमिक और योग। माध्यमिकों के अनुसार सामान्यतः जिसे सत् कहा जाता है वह वस्तुतः असत् है तथा प्रत्येक पदार्थ भ्रम के समान निस्तार प्रतिभासमान है। योगाचार के अनुसार चित्त के अतिरिक्त और किसी पदार्थ की सत्ता नहीं है। हीनयान और महायान, दोनों ही आर्य-वेगना के अनुकूल हैं तथा निर्वाण तक ले जाते हैं।

४-वही, जि० २, पृ० २१४, २२४।

५-वही, जि० २, पृ० २३९, २४२, २४६।

६-तकाजुमु (धनु०) ए रेकार्ड आध् वि बुधिट्ट रिलिजन एज प्रैक्टिज्ड इन इण्डिया एण्ड वि मलाया, आकिपेलमो बाह् इ-चिंग, पृ० ७।

७-वही, पृ० १४-१५।

आर्य महासांघिक निकाय के साथ प्रभेद थे तथा उसका प्रचार विशेषतया मगध एवं पूर्वी भारत में था। कुछ महासांघिक लाट और सिन्धु में थे। सिन्धु में यह निकाय विरसूत था, किन्तु दक्षिण पूर्वी द्वीपों में इसका हाल में ही प्रवेश हुआ था। आर्य-स्वविर निकाय के तीन भेद थे। दक्षिण भारत और सिन्धु में इसी का प्रचार था। मगध और पूर्वी भारत में भी यह निकाय उपलब्ध था। इसके कुछ अनुयायी लाट और सिन्धु में थे। उत्तर भारत में इसका प्रचार नहीं था। दक्षिण पूर्वी द्वीपों में इसका भी हाल में प्रवेश हुआ था। आर्यमूल-सर्वास्तिवाद-निकाय की चार शाखाएँ थीं—मूलसर्वास्तिवाद, धर्मगुप्तक, महोपासक, काश्यपीय। उत्तर भारत में केवल इसी निकाय का प्रचार था। इसके कुछ अनुयायी लाट, सिन्धु और दक्षिण भारत में थे। पूर्वी भारत में अन्य सम्प्रदायों के साथ इसका भी प्रचार था। सिन्धु में इसका अनुगमन नहीं था। किन्तु दक्षिणपूर्वी द्वीपों में था। धर्मगुप्त, महोपासक और काश्यपीय भारत में नहीं पाये जाते थे। किन्तु उन्हें उद्यान, करावार और कुस्तुन में देखा जा सकता था। आर्य सम्मिलीयों के चार प्रभेद थे। इनका सर्वाधिक प्रचार लाट और सिन्धु में था। उत्तर भारत और सिन्धु में इनका अप्रचार था, पूर्वी भारत में औरों के साथ वे भी पाये जाते थे। इनके कुछ अनुयायी दक्षिण में भी थे।

इन्हीं के विवरण से सिद्ध होता है कि मगध और पूर्वी भारत (गालन्दा से पूर्व) में चारों मुख्य निकाय प्रचलित थे। इसका कारण स्पष्ट है—मगध में बौद्धों के मूल तीर्थ थे तथा यही सम्प्रदाय-भेद की जन्मभूमि थी। दक्षिण भारत और सिन्धु के बौद्ध सब स्वविरवादी थे, पश्चिम के अधिकांश सम्मिलीय, तथा उत्तर के सर्वास्तिवादी। सुमात्रा और जावा में सर्वास्तिवाद का प्राधान्य था, चम्पा में सम्मिलीयों का। पूर्वी चीन में धर्मगुप्तनिकाय प्रधान था। पश्चिमी चीन में धर्मगुप्त और अंशतः महासांघिक, दक्षिणी चीन में सर्वास्तिवाद के सब प्रभेद। चीन में सामान्यतः महायान का प्रचार था, ओमोज में अंशतः, उत्तरी भारत और सुमात्रा, जावा जादि में सामान्यतः हीनयान का, लोप भारत में दोनों यानों का।

इस विभिन्न सम्प्रदायों में भेद के विषय क्षुद्र और सूक्ष्म थे। उदाहरण के लिए मूलसर्वास्तिवादी अधोस्व की कितनी गौणी काटते थे, अन्य निकाय अनियत आकार की। मूलसर्वास्तिवादी निधुओं के निवास के लिए अलग-अलग कमरों का विधान

८-वहो, भूमिका, पृ० २३-२४।

९-वहो, पृ० ८-१०।

करते थे, सम्मितीय रस्सियों की सीमाओं से शय्या-विभाजन बंध मानते थे। मूल-सर्वास्तिवादी भिक्षा की ह्रास में सीधा ग्रहण करते थे, महासांघिक उसके ग्रहण के लिए भूमि में स्थान-निर्देश करते थे^{११}। सर्वास्तिवादी निवसन के सिरे को दोनों पार्श्वों में कायबन्धन के ऊपर खींच कर अवलम्बित कर देते थे। महासांघिक दाहिने सिरे को बाईं ओर कस कर दबा देते थे, जैसा स्त्रियों में प्रचलित था। स्वविर और सम्मितीय भी ऐसा करते थे, किन्तु वे निवसन के सिरे को बाहर की ओर खटकाने देते थे^{१२}।

बौद्ध तन्त्र

तान्त्रिक धर्म और लक्षण—‘तन्त्र’ शब्द के अनेक अर्थ होते हुए भी उसका प्रकृत अर्थ शास्त्र के भेद-विक्षेप में रूढ़ है। शैव, शक्त, बौद्ध आदि विविध प्रस्थानों में यह तन्त्रात्मक शास्त्र-भेद लक्षित होता है। तन्त्र के ये अनेक प्रकार ऐतिहासिक दृष्टि से परस्पर निरपेक्ष नहीं हैं तथा सर्वत्र कुछ समान लक्षण अनुगत हैं। ज्ञान और कर्म का समुच्चय, शक्ति की उपासना, प्रतीक-प्राचुर्य, गोपनीयता, अलौकिक सिद्धि चमत्कार, गुरु का महत्त्व, मुद्रा-मण्डल-यन्त्र-मन्त्र आदि का प्रयोग, सांसारिक भोगों का अतिरस्कार एवं उनका आध्यात्मिक उपयोग आदि प्रायः सभी तन्त्रों में न्यूनाधिक-तया उपलब्ध होते हैं। सभी सम्प्रदायों में मुक्ति अभीष्ट है तथा सभी में ज्ञान, कर्म एवं वासना मुक्ति के प्रतिबन्ध माने जाते हैं। इन प्रतिबन्धों के निराकरण के लिए द्वैतवादी दर्शनों में ज्ञानपूर्वक कर्म अथवा किसी न किसी प्रकार की उपासना अपरिहार्य है। अद्वैतवादी दर्शनों में भी अविकारभेद से उपासना आवश्यक हो जाती है। कर्म एवं वासना के प्रबल होने पर तत्त्वोपदेश मात्र से अपरोक्ष ज्ञान की स्फूर्ति नहीं होती। ऐसी स्थिति में उपासना के द्वारा चित्तशुद्धि का ही मार्ग युग्म है।

ज्ञान वस्तु-परतन्त्र होता है, उपासना कर्तु-परतन्त्र^{१३}। उपासना, भावना, ध्यान^{१४},

१०-बही, पृ० ६-७।

११-बही, पृ० ६६-६७।

१२-यज्वरशी, ९.७४ “वस्तुतन्त्रो भवेद्द्वीपः कर्तृतन्त्रमुपासतम्।”

१३-कहीं ध्यान के दो भेद बताये गये हैं—भावना एवं प्रणिधान। इनमें प्रणिधान का विषय वास्तविक होता है, भावना का वास्तविक अथवा कल्पित। इ०—नीलकण्ठ, महाभारत, शान्तिपर्व, १९५.१५—“द्विविधं ध्यानं भावना प्रणिधानं च। तत्राद्यं सिद्धं कल्पितं वा विषयनीचिह्नरूपं प्रवर्तते न वस्तुतत्त्वमवश्यमपेक्षते। प्रणिधानं वस्तुतत्त्वविषयम्।”

सभी मूलतः एकात्मक है तथा मानसिक क्रिया-विशेष को द्योतित करते हैं। उपासना का स्वरूप 'प्रत्यपावृत्ति' (प्रत्यय वा प्रवृत्ति का पुहराना) बताया गया है। "अर्थात् उपास्यविषयक प्रवृत्ति का आवर्तन ही उपासना है। साध्य का चिन्तन ही समस्त बोध्यात्मिक साधना का रहस्य है।" अर्द्धत पक्ष में साध्य के अन्ततः निरुपाधिक एवं अचिन्त्य होने के कारण चित्त का उपरम ही साधना का अन्तिम रूप है।" किन्तु इस निर्विकल्पावस्था की प्राप्ति के लिए सौपाधिक लक्ष्य की भावना तथा सविकल्पावस्था सौपान के रूप में ग्राह्य है। अनिर्वाच्य एवं अद्वय परमार्थ का साधना अथवा संसार से सम्बन्ध उपाधि के द्वारा ही कल्पित किया जा सकता है।

उपाधि वस्तुतः शक्ति से अभिन्न है। फलतः शक्ति की उपासना ही समस्त तान्त्रिक साधना का नमो है। शक्ति का मूल व्यापार ब्रह्म से द्वैत का अवभासन तथा द्वैत का पुनः ब्रह्म में निवर्तन है। द्वैतावभासन में सृष्टि, स्थिति एवं लय संगृहीत है। यह प्रवृत्ति का व्यापार अविद्यामूलक तथा कालक्रमानुगत है। यही बन्धन एवं निवर्तन का ध्येय है। निवृत्ति विद्यामूलक तथा स्वरूपतः अकर्मिक है तथापि उसमें एक औपाधिक कर्मिकता देखी जा सकती है। द्वयकरण अथवा अद्वयकरण व्यापार के कारण शक्ति सदा ही द्वैतावभासिणी है यद्यपि इसका निवृत्ति अथवा परमार्थ का समर्थक रूप विमलद्वैत रूप है। शक्ति सम्बन्ध से अद्वय परमार्थ में भी एक प्रकार का 'अर्द्धत-द्वैत' अवभासित होता है। इसी कारण उसे युगनन्द 'अथवा 'यच्-युम्' रूप में कल्पित किया जाता है। शक्ति की मूल अभिव्यक्ति भी दो आकारों में होती है—'ग्राह्य एवं ग्राहक, अथवा रूप एवं नाम'। नाम को तीन अरूप स्क्त्यों में, अथवा चित्तचैत में, अथवा चित्त और वाक् में विभक्त किया जा सकता है।"। नाम-रूप

१४-तु०—पञ्चदशी, ९.१५।

१५-तु०—शंकर, गीताभाष्य गीता २.५४ पर "सर्वत्रैव दृग्धात्मशास्त्रे कृतायं-लक्षणाणि यानि तावदेव साधनान्युपदिश्यन्ते।"

१६-वही, ६.२५ पर, "न किञ्चिदपि चिन्तयेद्देय योगस्य परमो विधिः।"

१७-तु०—मुलसीदास, रामचरित मानस, "नाम रूप बुद्ध ईस उपाधी। अकथ अनादि सुहामुसि साधो।"

१८-बाह्यवाङ्मय का भेद योगाचार में सुविदित है, नाम-रूप का उपनिषदों में तथा प्राचीनतम बौद्ध आगमों में, पाँच स्क्त्यों का बौद्ध दर्शन में, सामान्यतः चित्त-चैत का अभिवर्ग में, काय-वाक्-चित्त का प्राचीन बाह्यग्रन्थों में तथा बौद्ध तन्त्रों में।

के अवलम्बन से ही 'युगनद्ध' विषयक उपासना सम्भव होती है। मन्त्र, यन्त्र, मण्डल, मूर्ति आदि साधनोपयोगी विभुद्वय नाम-रूप के ही भेद हैं।

मनुष्य के बन्धन का कारण अविद्याशक्ति की अनादि परम्परा है। उसकी मुक्ति के लिए भी विद्या की परम्परा माननी होगी। वासनामुक्त संसारों के प्रबोधन के लिए गुह्य की कृपा आवश्यक है। अन्तर्लोकत्वा गुरुशक्ति की सौपात्रिक अथवा 'पर्याय-परमार्थ' में अभिन्न मानना चाहिए। वह परमावेमत्ता ही परम गुह्य अथवा आदि गुह्य है जिसमें ज्ञान एवं कृपा की समरस स्थिति है। अतएव इन्हें शक्ति-सनाप अथवा युगनद्ध रूप में कल्पित किया जाता है। तन्महास्त्र के आदिप्रवर्तक भी ये ही हैं।

मन्त्र आदि साधनों को गुरु-कृपा का ही मूल रूप समझना चाहिए। इस कृपा अथवा 'शक्तिपात' के व्यक्तिविशेष की ओर समुद्रिष्ट होने के कारण ही मन्त्र आदि गोपनीय है। गुरुशक्ति से प्रकट होने के कारण ही इन साधनों की महिमा अचिन्त्य है तथा यथेष्ट ऋद्धि-सिद्धि देने वाली है। प्रकारान्तर से यह भी कहा जा सकता है कि मन्त्र आदि तान्त्रिक साधनों में विभुद्वय चित्त की स्वाभाविक शक्ति उन्मीलित होती है। इन साधनों को विफलता अथवा अप्रयोग से बचाने के लिए गोपनीयता आवश्यक है। गोपनीयता के लिए तथा पारिभाषिकता के लिए तन्त्रों की अभिव्यक्ति में प्रतीक-प्राचुर्य देखा जा सकता है। उपासना के सौन्दर्य के लिए भी प्रतीकों का उपयोग होता है। इनमें अदृशीभाव के मुख को घोषित करने के लिए शृंगार के प्रतीकों का प्रयोग तान्त्रिक उपासना एवं अभिव्यक्ति की बहुचर्चित विशेषता है। संसार को परमार्थ से अभिन्न अथवा उसकी सीमित अभिव्यक्ति मान लेने पर संसार का सर्वथा तिरस्कार अपावर्क अथवा अमुक्त सिद्ध हो जाता है।

ज्यों से पूर्व और वैदिक मूल—मनुष्य का प्राचीनतम धर्म न्यूनाधिक रूप में 'तान्त्रिक' ही था। प्रागैतिहासिक काल में तथा नाना प्राचीन सम्प्रदायों में शक्ति की उपासना विविध रूपों में प्रचलित थी। सिन्धु-सम्प्रदाय में सातु-शक्ति का और सम्भवतः कुमारो-शक्ति का पूजन विदित था। वैदिक साहित्य में अनेकज तान्त्रिक धर्म के संकेत मिलते हैं जिन्हें परवर्ती आगम-साहित्य में अंगीकृत, विस्तृत तथा रूपान्तरित किया गया। ऋक्-संहिता में अगस्त्य और लोपामुद्रा का संवाद उदाहार्य है। यद्यपि यह प्रतीत होता है कि वैदिक ऋचाएँ परवर्ती धर्म में मन्त्र न होकर बहुधा स्तुतिवाणी ही थीं, तथापि उनकी मन्त्रात्मकता का सर्वथा अथवा सर्वथा निषेध नहीं किया जा

सकता"। वैदिक ऋषि अपने वाक् को निश्चित से वाक् और चित का योग मानते थे"। परवर्ती आधुनिकतात्मक ज्ञान वैदिक काल में विदित होने का पर्याप्त प्रमाण नहीं मिलता, किन्तु गीता एवं मनुस्मृति के 'जनन' तक इस प्रकार का जप सुप्रचलित हो गया था"। ब्राह्मणों एवं आरण्यकों की चित्तियों (= 'विद्याओं') एवं उपनिषदों की 'विद्याओं' में 'प्रतीकात्मक उत्पत्ति का प्रचुर विकास देखा जाता है।" चित्तियों का पञ्च-सूक्त-वच प्रकारान्तर से परवर्ती तन्त्रों में स्थान पाता है"। वैदिक अग्नि और सोम का जागमों में आत्म्यान्तरपूर्वक उपयोग मिलता है। पञ्चाम्नि-विद्या के 'योगा वा अग्निर्गौतम' इत्यादि का तान्त्रिक संकेत स्पष्ट है"। कृष्ण देवकीपुत्र को दिये हुए और अंगिरस के उपादेश में कर्म की नवीन व्याख्या है जिसके अनुसार सभी सांसारिक कर्म परमाधीनपणी हो जाते हैं"। गीता में इस दृष्टि का विस्तार पाया जाता है। बृहदारण्यक में अद्वैतात्म्य की तुलना रति की 'विगलित वेद्यान्तरता' से की गयी है।" स्वतादन्तर में 'मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम्' कह कर अद्वैत के अन्तर्गत शक्ति का

१९-वैदिक मन्त्रों में लौकिक भाषा के द्वारा लौकिक अर्थों का अभिधान किया गया है। उनमें वाक् अर्थ का अनुपादन करती है, न कि अर्थ वाक् का। प्रसिद्ध सावित्री-मन्त्र भी प्रारम्भ में वाक्-स्फूर्ति के लिए प्रार्थनामात्र प्रतीत होता है। इस प्रकार की प्रार्थनाओं का कालान्तर में मन्त्ररूप से प्रयोग अन्वय भी विदित है, यथा कुरान की आपत्तों का। परवर्ती 'ग्रहयोग' में वैदिक मन्त्रों पर इस प्रकार की मान्यिकता का आरोप तुलनीय है। "चत्वारिंशक् परिमिता पदानि..." आदि की रहस्यात्मक व्याख्या प्रामाणिक नहीं है। यह स्मरणयोग्य है कि मोमांसकों को मन्त्र और अर्थवाद का भेद प्रतिपादित करना पड़ा था। मोमांसकों का मन्त्रवाद भी तान्त्रिक मन्त्रवाद के सदृश नहीं है।

२०-इस प्रसंग में 'घो' शब्द का वैदिक प्रयोग विचारणीय है।

२१-मनुस्मृति, २.७४-८७।

२२-शतपथ ब्राह्मण और तैत्तिरीय आरण्यक विशेष रूप से द्रष्टव्य हैं। उपनिषदों की 'विद्याएँ' सुविदित हैं।

२३-यही 'पञ्चमुण्डो जातन' का मूल प्रतीत होता है।

२४-बु० ६.२.१३ तु०-वही, ६.४.२-५ तु०-छा० २.१३।

२५-छा० ३.१६-१७, विशेषतः ३.१७.१-५।

२६-बु० ४.३.२१।

स्वान मुरक्षित कर दिया है^{२७}। 'नाद' और 'ज्योति' के उल्लेख भी उपनिषदों में प्राप्त होते हैं^{२८}। नाडीविज्ञान का आरम्भ तथा पिण्ड में ब्रह्माण्ड का सिद्धान्त भी आलम्बित होता है^{२९}।

प्रचलित धर्म में निचले तन्त्र के अनेक तत्त्व विद्यमान थे। नाग, गन्धर्व, यक्ष, अप्सरा, पुष्कर, वृक्ष आदि की पूजा में मन्त्र, वलि, जादू-टोता आदि विदित थे। 'यज्ञ, नाग आदि से बचने के लिए 'रक्षा' प्राचीन बौद्ध साहित्य में भी मिलती हैं^{३०}। यक्ष-पूजा में प्रतिमाओं का उपयोग भी होता था^{३१}। गन्धर्व और अप्सराओं का काम-बचित से सम्बन्ध निश्चित था।

मूल देशना और तंत्र—प्राचीन बौद्ध धर्म में तान्त्रिक उपासना का स्थान नहीं था। यह नहीं कहा जा सकता कि धाक्यमुनि ने सपत्नीक किसी प्रकार का साधन किया था। थोड़े भी उनके उपदेश में काम अथवा वाक् का तान्त्रिक अर्थ में साधन निश्चित नहीं होता। मन्त्र, जप अथवा प्रतिमा का भी उन्होंने उल्लेख नहीं किया और न किसी प्रकार के ब्रह्मिर्वाण या देवोपासना का। प्राण एवं चित्त का साधन अवश्य उनके उपदेशों में मिलता है, किन्तु प्राण-साधन का मन्त्र, मुद्रा, अथवा नाडियों से सम्बन्ध प्रकट नहीं होता। चित्त-साधन के लिए उपदिष्ट ध्यान भी मुख्यतया प्रणिधान रूप है। प्रारम्भिक सत्तम में स्मृति और ध्यान का उपदेश चित्तक और त्रिकल्प के क्षय के लिए है, तथा ज्ञान का प्रबोद्धत वासनाशय एवं शान्ति है। उसमें कामिक अमरता अथवा सिद्धि का स्थान नहीं था। अतएव परवर्ती बौद्ध तान्त्रिकों का यह अभिमत कि धान्यकटक में स्वयं तथागत के द्वारा एक तीसरा धर्म-चक्र-प्रवर्तन बज्रमान के लिए हुआ था, मान्य नहीं है^{३२}। तथापि धान्यकटक का इस प्रसंग में उल्लेख निस्सार नहीं है।

२७—इवेतासवतर, ४.१०, वही, १.४-५ मानो किसी तन्त्रशास्त्र से उद्धृत हो।

वही, २.१२ में 'सिद्ध देह' आरूपित है।

२८—इवेतासवतर, २.११, वृ० २.३.६।

२९—नाडियों पर, छा० ६.८.६; वृ० २.१.१९; 'पिण्ड में ब्रह्माण्ड'—छा० ८.१।

३०—उदाहरणार्थ, बीध का आरामाटिय सुत्त। पालि में इन्हें 'परित्ता' कहते हैं;

सु०—मिलिन्द, पृ० १५३।

३१—यक्षों पर दे० कुमारस्वामी, यक्षस।

३२—सैकोद्वेष्ट टोका, पृ० ३-४; तृतीयधर्मचक्रप्रवर्तन की एक अन्य परम्परा—

बुधोन, जि० २, पृ० ५१-५२।

'धारणी-युग'—ई० पू० पहली से ई० चौथी सदी तक—महासांघिक सम्प्रदाय में ही तान्त्रिक बौद्ध धर्म का प्रथम उन्मेष मानना चाहिए। उनके आविष्कृत लक्षणों के अनुसार तत्काल की 'रूपकाय' एक प्रकार की सिद्ध देह है। 'अनासख रूप' की कल्पना कर उन्होंने 'रूप' को परमार्थ-साधन का उपयोगी बना दिया। 'नाम' जबचा मन्त्र के विषय में उनकी प्रगति इससे सूचित होती है कि उन्होंने अपने आगमों में एक नवीन 'धारणी-पिटक' जोड़ दिया^१। महासांघिकों की ही आन्ध्रक और वैतुल्यक नाम की शाखाओं में आभिप्रायिक सिद्ध-चर्या को अध्यामोगवोगी घोषित किया गया^२। वैतुल्यक मत का कबावत्थु में उल्लेख होने के कारण उसे ई० पू० प्रथम शती तक निष्पन्न मानना चाहिए। प्रायः इसी समय बौद्ध धर्म में प्रतिमाओं का उपयोग तथा महायान का उदय हुआ^३।

महायान का वक्ष्यान से निकट सम्बन्ध है। एक ओर महायान में अनेक 'तान्त्रिक' तत्त्व हैं, दूसरी ओर महायान के ही दार्शनिक सिद्धान्त वज्रयान में संगृहीत एवं रूपान्तरित हैं। महायान सूत्रों में बूद्ध और बोधिसत्त्व अलौकिक और चमत्कारी गुणों के रूप में प्रकाशित किये गये हैं। बोधिसत्त्व चर्या के प्रारम्भ में बूद्ध और बोधिसत्त्वों की मानस पूजा (= अनुत्तर पूजा) का विधान है। काश्मिक बोधिसत्त्व के लिए निरे संसारत्यागी भिक्षु की चर्या अपर्याप्त है। 'उपाय' के रूप में वह विविध लौकिक जीवन में भाग-ग्रहण कर सकता है, यहाँ तक कि वह करुणा से ब्रह्मचर्य का खण्डन भी कर सकता है (दे०, ऊपर)। बोधिसत्त्व नाना ऋडि-सिद्धि प्राप्त करता है तथा अन्ततः दशमभूमि में उसे धारणीमुख की स्फूर्ति होती है। महायानसूत्रों में धारणियों का महत्त्वपूर्ण स्थान था तथा धारणियों को मन्त्र विशेष ही मानना चाहिए^४। धारणियों

३३-दे०—ऊपर।

३४-डिबेट्स कमेन्टरी, पृ० २४३।

३५-दे०—ऊपर।

३६-प्रज्ञा-पारमिता-हृदय-सूत्र में प्रज्ञापारमिता को ही धारणी बना दिया गया है। प्रज्ञापारमिता हृदय-सूत्र तथा उष्णीश-त्रिजय-धारणी जापान के होरि-मुजी बिहार में ७वीं शती के प्रारम्भ से ताल-पत्रों में चिर रक्षित रही। अपरिमितायः सूत्र धारणी की ही प्रशस्ति है। शिलासमुच्चय में रत्नोत्का-धारणी का उल्लेख है। सद्धर्मपुण्डरीक के परवर्ती भाग में धारणी ने स्थान पाया है। चीन में धीमित्र ने ई० ३०७-४२ में महामायूरी जादि अनेक धार-

के मन्त्रात्मक विकास में कारण्यब्यूह तथा अवलोकितेश्वर की महिमा की विशेष महत्त्व-
शाली कहा गया है^{३७}। चैत्य, प्रतिमा, पुस्तक आदि का पूजन महायान में सुविदित था।
साध्वमिकों का विस्तृत विचारमाने ही महायान को सर्वथा तान्त्रिक साधन बनने से
रूक रखा है^{३८}। किन्तु मैत्रेय और असंग का योगाचार-दर्शन विविध क्रिया और
चर्या का अंगीकार करता है तथा उसका 'परावृत्ति' का सिद्धान्त तान्त्रिक साधन की
भूमिका के रूप में रखा जा सकता है।

महायान और वज्रयान—अद्वयबज्र के अनुसार तीन ही यान हैं, आवकयान,
प्रत्येकयान, तथा महायान। चार स्थितियाँ हैं—वैभाषिक, सौत्रान्तिक, योगाचार
और माध्यमिक। इनमें आवक और प्रत्येकयान की व्याख्या वैभाषिक स्थिति से होती
है। महायान द्विविध है—पारमितानय और मन्त्रनय। पारमितानय की व्याख्या
सौत्रान्तिक, योगाचार और माध्यमिक स्थितियों से होती है, मन्त्रनय की व्याख्या योगा-
चार और माध्यमिकस्थिति से^{३९}। मन्त्रनय अत्यन्त गंभीर है और उसमें केवल तीक्ष्ण-
न्द्रिय पुरुषों का ही अधिकार है। महासाधिकों के 'विद्यापरिपटक' अथवा 'धारणीपिटक'
में पूर्वावधारित माहायानिक मन्त्रनय को ही तान्त्रिक बौद्ध धर्म की निश्चित अवतारणा
मानना चाहिए।

गियों का अनुवाद किया। धारणियों के अनेक संग्रह प्राप्त होते हैं। नेपाल
में पञ्चरत्ना विशेष प्रचलित है। ये पाँच इस प्रकार हैं—महाप्रतिसरा,
महासहस्रप्रमाणों, महामायूरी, महासौतवती, महामन्त्रानुसारिणी; धारणियों
का उद्गम द्विविध प्रतीत होता है—एक ओर प्रचलित जादू-टोना, वृत्तों
और प्रज्ञापारमिता, बुद्ध और बोधिसत्त्वों के नाम-स्मरण को महिमा।

३७—नलिनक्ष दत्त, दि एज ऑफ़ इम्पीरियल कन्नौज ये, पृ० २६१।

३८—साधनमाला के अनुसार आर्षेनागार्जुन ने 'एक-जटा' का साधन भोट देश में
उद्धृत किया था। ये नागार्जुन कदाचित् प्रसिद्ध माध्यमिक आचार्य से भिन्न थे।

३९—"तत्र त्रीणि यानानि आवकयानं प्रत्येकयानं महायानं चेति। स्थितयश्चतस्रः
वैभाषिक-सौत्रान्तिक-योगाचार-माध्यमिकभेदेन। तत्र वैभाषिकस्थित्या आवक-
यानं प्रत्येकयानं च व्याख्यायते। महायानं च द्विविधं पारमितानयो मन्त्रनयश्चेति।
तत्रपारमितानयः सौत्रान्तिकयोगाचारमाध्यमिकस्थित्या व्याख्यायते। मन्त्रनयस्तु
योगाचारमाध्यमिकस्थित्या व्याख्यायते।" (अद्वयबज्र, तत्त्वरत्नावली, उद्धृत
महाचार्य, इण्डियन बुध्निस्ट आड्कीनोश्री, १९२४, भूमिका, पृ० १२)।

बीड़ों के प्राचीनतम उपलब्ध तन्त्र मञ्जुश्रीमूलकल्प तथा गुह्यसमाज हैं। मञ्जु-
श्रीमूलकल्प को महावैपुल्य-महायान-सूत्र कहा गया है। इसका चीनी अनुवाद ई०
९८० और १००० के बीच सम्पन्न हुआ था। तिब्बती अनुवाद ११ वीं शताब्दी में हुआ
था। चीनी अनुवाद में केवल २८ अध्याय हैं, वर्तमान मञ्जुश्रीमूलकल्प में ५५ हैं।
मञ्जुश्री० और गुह्यसमाज की तुलना के आधार पर मञ्जुश्री० को प्राचीनतर ठहराया
गया है^{४०}। पञ्च-ध्यानी-बुद्धों में मञ्जुश्री० का उतना परिचय नहीं है जितना गुह्यसमाज
का। बीनार का उल्लेख भी मञ्जुश्रीमूलकल्प में २७ वें अध्याय के अन्तर्गत है। भट्टा-
चार्य महोदय ने असंग को गुह्यसमाज का रचयिता बताया है^{४१}। इसके सम्बंध में कोई
निश्चित प्रमाण नहीं है। दूसरी ओर असंग का तन्त्र से सम्बन्ध अवश्य है। साधन-
माला में आचार्य असंग को प्रज्ञापारमिता-साधन का कर्ता कहा गया है^{४२}। इन असंग
को असंगान्तर कल्पित करना युक्तिहीन है^{४३}। महायानसूत्रालंकार में लिखा है 'मैयुन
की परावृत्ति होने पर बुद्धों के मुख-विहार में तथा स्त्रियों के अंतस्फेद-दर्शन में परम
विभूत्व प्राप्त होता है—'मैयुनस्य परावृत्तौ विभूत्वं कथ्यते परम्। बुद्धसौख्यविहारे
च दारासंक्लेश-दर्शने ॥' (पृ० ४१)। यहाँ परावृत्ति का अर्थ 'मनोवृत्ति का परिवर्तन
करना चाहिए क्योंकि इस प्रसंग के प्रारम्भ में ही उन्होंने लिखा है—'अवशिष्टैः श्लोकैः
मनोवृत्तिभेदेन विभूत्वभेदं द्वांगति ॥' (वही)। इन्द्रिय, मन, विकल्प आदि परावृत्ति
के समान मैयुन की परावृत्ति में भी उसके मलिन 'पक्ष' का त्याग या व्यावृत्ति, किन्तु
विमृष्ट पक्ष की अनुवृत्ति अभिप्रेत है। पाँच इन्द्रियों की परावृत्ति होने पर पाँचों इन्द्रियों
की सब विषयों में वृत्ति हो जाती है। मन की परावृत्ति होने पर निर्विकल्प ज्ञान की प्राप्ति
होती है। विषय और उनकी उपलब्धि की परावृत्ति होने पर यथेष्ट भोगसन्दर्शन प्राप्त
होता है। विकल्प की परावृत्ति होने पर ज्ञान और कर्म सदा अव्याहत रहते हैं। अतिष्ठा
की परावृत्ति होने पर अप्रतिष्ठित-निर्वाण की प्राप्ति होती है। इसी प्रकार मैयुन की
परावृत्ति होने पर बुद्धोचित मुख-विहार तथा स्त्रियों का अक्लिष्ट दर्शन प्राप्त होता है।
आकाश-संज्ञा की व्यावृत्ति के द्वारा यथेष्ट-गमन का लाभ होता है। विविध मनोवृत्ति
मेव से विविध विभूत्व की प्राप्ति होती है। अर्थात् परावृत्ति एक प्रकार की संकोच-

४०—विनयतोष भट्टाचार्य, (सं०) गुह्यसमाज, भूमिका, पृ० ३५ प्र०।

४१—वही, पृ० ३४।

४२—साधनमाला, साधन संख्या, ३५२, पृ० ३२१।

४३—तु०—विन्टरनिस्त, पृ० ३०, जि० २, पृ० ३९२।

निवृत्ति एवं विमलीकरण है। परावृत्ति की धारणा को, विशेषतः मैथुनपरावृत्ति को तान्त्रिक दृष्टि से पूर्ण नहीं किया जा सकता^{४४}।

असंग के अभिधर्मसमुच्चय में 'अभिसन्धिनिदिशय' का उल्लेख किया गया है।^{४५} इसके अर्थ है—कथित अर्थ से भिन्न अभिप्राय, निगूढ़ अनिसन्धि का विपरीत प्रकार से प्रकाशन। इस वाग्विधि का उदाहरण देते हुए असंग का कहना है—'मूत्र में कड़ा है, बोधिसत्त्व महासत्त्व पाँच धर्मों से युक्त होकर ब्रह्मचारी होता है, परम विशुद्ध ब्रह्मचर्य से युक्त होता है। कौन पाँच ? मैथुन के अतिरिक्त मैथुन से निस्सरण नहीं हुईता, मैथुनत्याग की ओर उपेक्षक होता है, उत्पन्न मैथुनराग को अधिवासित करता है, मैथुन-विरोधी धर्म से वस्तु होता है। अभीक्ष्ण मैथुन-समापन होता है।' यहाँ परवर्ती तान्त्रिकों एवं सिद्धों की 'सन्ध्याभागा' का स्पष्ट उल्लेख है।

वज्रयान की गृह्य-परम्परा ई० तीसरी से छठी शती तक—गृह्य समाज की प्राचीनता एवं आद्यता इससे स्पष्ट है कि उसमें बोधिसत्त्वों को तथायुग के द्वारा वहाँ प्रतिपादित तर्कों एवं अद्भुत सिद्धान्तों से सन्वस्त बताया गया है^{४६}। तथा पारिभाषिक शब्दों को समझाने का प्रयत्न भी किया गया है। तारानाथ के अनुसार ३०० वर्ष तक तन्त्र की परम्परा गुप्त रही, उसके अनन्तर उसका प्रकाश हुआ तथा धर्मकीर्ति के परचातु विशेषतः पालयुग में, उसकी प्रचुर वृद्धि हुई^{४७}। गृह्यसमाज की तान्त्रिक परम्परा का उद्भव कदाचित् तीसरी शताब्दी में हुआ तथा छठी तक उसका गुप्त प्रचार हुआ। ७वीं शताब्दी से गृह्यसमाज की अत्यन्त प्रसिद्धि हुई तथा उस पर बहुसंख्यक आचार्यों और सिद्धों ने व्याख्याएँ लिखीं^{४८}।

महायान में संक्षेपतः पाँच स्कन्ध ही संवृत्तिसत्य हैं तथा परमायेंसत्य की मूल्यता, प्रज्ञा, अथवा बोधि कहा गया है। बुद्ध के तीन अथवा चार काय बताये गये हैं^{४९}।

४४—असंग, सूत्रालंकार, पृ० ४१-४२, ३०—वागची, स्टडीज इन दि तन्त्रज, पृ० ८७-९२।

४५—अभिधर्मसमुच्चय (सं० प्रधान), पृ० १०६-७।

४६—गृह्यसमाज, पृ० २१।

४७—तारानाथ (अनु० शीफनर), पृ० २०१।

४८—३०—गृह्यसमाज के व्याख्याताओं की विस्तृत सूची, भट्टाचार्य (सं०), गृह्य-समाज (भूमिका), पृ० ३०-३२।

४९—तीन काय—धर्मकाय, सम्भोग, एवं निर्माणकाय, अथवा स्वामाधिककाय मिलाकर चार।

शून्यता-करुणा-धर्म बोधिसत्त्व के उत्पादन के द्वारा तथा क्रमिक अभिसम्बोधि के माध्यम से अन्त में धर्मकाय का अभिसमय अथवा शून्यता का परम साक्षात्कार होता है। मायिक द्वैत से अद्वैत तक के इस विकास का विवरण मंत्रेयमात्र के अभिसमयालंकार में स्पष्ट है। शकारान्तर से महायान में बुद्ध को ही परमार्थ कहा जा सकता है। बुद्ध में प्रज्ञा एवं करुणा का सामरस्य है। संसार के उद्धारक हेतु होने के कारण करुणा ही 'उपाय' है। ब्रह्मयान में 'प्रज्ञापाय' की इस सुगन्ध सत्ता को ही परम तत्त्व माना गया है। अभेद एवं निष्पुद्ग होने के कारण प्रज्ञा को 'वज्र' (हीरा) कहा जाता है तथा उपाय या करुणा को 'पद्म'। मिथुन-कल्पना में वज्र पुरुषतत्त्व है पद्म स्त्रीतत्त्व। स्वाभाविक काय, धर्मकाय, सम्भोगकाय एवं निर्माणकाय के स्वान पर काय-वाक्-चित्त-वज्र की कल्पना की गयी है तथा बुद्ध भगवान् को काय-वाक्-चित्त-वज्रधर अथवा काय-वाक्-चित्त-वज्राधिपति कहा गया है। केवल वज्रधर अथवा वज्रसत्त्व का भी प्रयोग मिलता है। इन्हीं वज्रधर से पाँच 'ध्यानी बुद्ध' निःसृत होते हैं जो कि पाँच स्कन्धों के अधिष्ठाता हैं। ये 'ध्यानी बुद्ध' सदैव ध्यानी तथा सदैव बुद्ध रहे तथा रह्ये हैं। बुद्ध भगवान् को धर्म चक्र-प्रवर्तन, वरद, समाधि, भय एवं अभूमिस्पर्श मुद्राओं में प्रदर्शित किया जाता था। मुद्रा द्वारा विशेषित इन्हीं बुद्धों में ध्यानी बुद्धों की कल्पना उद्भूत प्रसीत होती है। वैरोचन, रत्नसम्भव, अमिताभ, अमोघसिद्धि, एवं अशोक्य नाम के इन ध्यानी बुद्धों का सम्बन्ध क्रमशः उपर्युक्त मुद्राओं से तथा ग्य, वेदना, संज्ञा, संस्कार, एवं चिज्ञान स्कन्धों से है। प्रत्येक ध्यानी बुद्ध अपनी 'शक्ति' से सहचरित है तथा इन मिथुनों के साथ बोधिसत्त्व भी सम्बद्ध हैं। इस प्रकार पाँच 'कुल' कल्पनीय हैं। इन्हीं की कमबद्ध स्थापना से तथगत-मण्डल निर्णय होता है तथा उसके विवरण से गृह्य-समाज का प्रारम्भ होता है। तत्त्वों में 'मण्डल' अथवा 'चक्र' एक प्रकार का मानचित्र कहा जा सकता है जिसमें देवता उनकी शक्तियाँ, तथा वर्ण आदि के क्रमिक एवं विशिष्ट आकार में विन्यास के द्वारा तत्त्वसमष्टि का निरूपण होता है। मण्डल एवं उसके

५०-तु०—“पञ्चबुद्धस्वभावत्वात् पञ्चस्कन्धा जिनाः स्मृताः ।

पातयो लोचनाद्यास्तु बुद्धकायस्ततो मतः ॥”

(इन्द्रभूति, ज्ञानसिद्धि, २.१)

५१-तु०—“भवं मण्डलमाकष्यात् बोधिसत्तं च मण्डलम् ।

वेहं मण्डलमित्युक्तं त्रिषु मण्डलकल्पना ॥”

(गृह्यसमाज, पृ० १५९)

अंगों की उत्पत्ति के मूल में मन्त्र-शक्ति ही है जिसके सहारे तथागत ने 'विद्या-गुणों' एवं 'विद्यास्त्रियों' को निश्चारित किया।

गृह्यसमाज के दूसरे पटल में बौध्दचित्त का उत्पादन वर्णित है। 'उत्पादयन्तु भवन्तः चित्तं कायाकारेण कायं चित्ताकारेण चित्तं वाक्प्रव्याहारेणेति'।^{११} अर्थात् चित्त को काय के आकार में उत्पादित करना चाहिए, काय को चित्त के आकार में तथा चित्त को वाक् द्वारा उत्पादित करना चाहिए। इस विचित्र उक्ति का अर्थ कदाचित् काय-वाक्-चित्त के समतुल्यता से है। सब धर्मों के नैरात्म्य एवं प्रकृतिप्रमान्वरता की जानने से ही निर्विकल्प निरात्म्य बौध्दचित्त उत्पन्न होता है जिसका उत्पाद अनुत्पाद से अभिन्न है। सब धर्म आकाशवत् शून्य, अनुत्पन्न, विमृद है, यही बौध्द बौध्दचित्त है।^{१२} इसे काय-वाक्-चित्त-त्रयपर कहा गया है।

बौध्दचित्त के उत्पादन के अनन्तर मण्डल में अद्वैत भावनापूर्वक पक्षितसहचरित उपासना विहित है। 'अण्डाल, वेणुकार आदि तथा महापातकी भी इस अनुत्तर महा-यान से सिद्धि प्राप्त करते हैं'।^{१३} किन्तु गुरुनिन्दा करने वालों की कोई गति नहीं है। शक्ति-सहचार में सामाजिक विधि-तिथेय हेय हैं। स्त्रीमात्र में बुद्धजन्मी प्रजा भावनीय तथा कामनीय है।^{१४} 'प्रजा' अथवा 'शक्ति' के साथ ही गृह अभिषेक करता है। यही 'विद्याव्रत' है।^{१५} भिक्षा, तप, नियम आदि का स्थान उचित है, तथा विविध

५२-गृह्यसमाज, पृ० ११।

५३-तु०—"अनादिनिषत्तं शान्तं भावाभावकार्यं विभुम्।

शून्यताकरणाभिन्नं बौध्दचित्तमिति स्मृतम्॥"

(यही, पृ० १५३)

५४-यही, पृ० २०।

५५-यही, पृ० २०।

५६-तु०—"अभिषेकं त्रिधा भेदयन्तिन् तन्त्रे प्रकल्पितम्।

कलशाभिषेकं प्रथमं द्वितीयं गुह्याभिषेकतः॥

प्रज्ञाज्ञानं तृतीयं तु चतुर्थं तत्पुनस्तथा।

मन्त्रयोग्यां विज्ञानाक्षीं सपुण्यां शुक्लसम्भवाम्॥

गृह्यगुह्याभिषेकं तु तथात् शिष्याय मन्त्रिणः।

तमेव देवतां विद्यां गृह्य शिष्यस्य यक्षिणः॥

पाणी पाणिः प्रवातव्यः साक्षीकृत्य तथागतान्।

कर्मोपभोग, मांसाहार, आदि विहित हैं। स्पर्श, उच्छ्वस, स्पर्श आदि भोगों से कुछ पूजनोक्त है^{५३}। रागचर्या ही ओच्छ्वसा एवं बोधिमत्त्वचर्या है^{५४}। आचाम से अभिषिक्त होकर मण्डलादिपूर्वक मन्त्रजाप एवं शक्ति-पूजा के द्वारा समस्त सिद्धि प्राप्त होती है^{५५}। आचार्य और बोधिचित्त वस्तुतः अभिन्न हैं^{५६}। सब धर्म काय-वाक्-चित्त में अधिष्ठित हैं तथा काय-वाक्-चित्त आकाश में। अर्थात् शून्यता ही समस्त वस्तुसामाना का आदि और अन्त है।

सिद्धि के उपाय चार प्रकार के हैं—सेवा, उपसाधन, साधन एवं महासाधन^{५७}। सेवा द्विविध है, सामान्य एवं उत्तम। ब्रह्मचर्या के द्वारा सामान्य सेवा तथा ज्ञानामृत के द्वारा उत्तम सेवा निष्पाद्य है। ब्रह्मचर्या इस प्रकार है—शून्यताबोधि, चीजसंहति, धिम्बनिष्पत्ति, अक्षरन्यास। उत्तम सेवा में ज्ञानामृत षडंगयोग से भाष्य है। प्रसाधार, ध्यान, प्राणायाम, धारणा, अनुस्मृति, एवं समाधि पञ्चग है। इसी इन्द्रियों का अपनी बाह्य वस्तुओं से निवर्तन 'प्रत्याहार' है। पञ्चविषयात्मक सत्ता की पञ्च-बुद्धात्मक कल्पना ध्यान है। चित्तक, विचार, प्रीति, सुख और एकाग्रता ध्यान के पाँच भेद हैं। इसमें पञ्चज्ञानात्मक अथवा पञ्चभूतात्मक है। नासिकाय में उसको पिण्डरूप से कल्पना प्राणायाम है। यह पिण्डरूप द्वास्त ही पञ्चवर्ण महारत्न है। इन्द्रियनिरोध पूर्वक राग धारण करते हुए मन को हृदय में ध्यान कर प्राणविश्र में न्यास धारणा है। धारणा से पञ्चधा निमित्त प्रकट होते हैं जिनके आकार क्रमशः मरीचिका, धूम, लक्ष्मी, क्षेत्र तथा निरञ्ज आकाश के समान होते हैं। इस स्थिर

हस्तं दत्त्वा शिरे शिष्यभुञ्जते मुखविषया ।

नान्योपायेन बुद्धत्वं तस्माद्विद्यामिमां यराम् ॥

अवपाः सर्वेषाम्नास्तु ह्यभावेन लक्षिताः ।

तस्माद्वियोगः संतारे न कायो भावता सदा ॥”

(वही, पृ० १६०-६१)

५३-वही, पृ० २७-२८।

५४-वही, ३७, (तुं प्रज्ञोपायविनिश्चयसिद्धि, १, १५ जहाँ राग=कल्याण) ।

५५-जप के अनेक भेद—ब्रह्मजाप, कायजाप, वाग्जाप, चित्तजाप, रत्नजाप

५६-इत्यादि, वही, पृ० ६०-६२।

६०-“बोधिचित्तस्याचार्यस्यावृत्तेतद्वैधीकारम् ।” (वही, पृ० १३७)

६१-वही, पृ० १६२-६६।

निमित्त को विस्तारित करना चाहिए तथा उसका स्मरण ही अनुस्मृति है जिससे प्रतिभास उत्पन्न होता है। विन्ममच्च में सब भावों के निष्पीडित का मैं विस्तृत से सहसा ज्ञान उत्पन्न होता है वो समाधि है। प्रत्याहार की प्राप्ति में मन्त्रों का अधिष्ठात, प्राणायाम से बोधिसत्त्वों के द्वारा अधिष्ठात, तथा धारणा से बशसत्त्व समवेश सिद्ध होता है। अनुस्मृति से प्रचामण्डल उत्पन्न होता है, तथा समाधि से सब आवरणों का क्षय।

मन्त्रमय चित्त से आकाशगत मूर्ति की भावना उपसाधन है। छः मूर्तियों में दर्शन होना चाहिए। यदि तीन बार ऐसा करने पर भी दर्शन न हो तो हठयोग का अभ्यास करना चाहिए। काय-वाक्-चित्त-वय से अङ्गीकरण साधन है। आरमबन्त मण्डल-सृष्टि महासाधन है। सेवा में योग का आलम्बन महालोपोपबिम्ब है, उपसाधन में अमृतकुण्डल, साधन में देवताबिम्ब, तथा महासाधन में बुद्धबिम्ब। सेवा में साध्य और साधन का संयोग होता है, उपसाधन में वय और पथ का। साधन में मन्त्रचालन होता है, महासाधन शान्त आकाशभाव है।

वज्रयान और सहजयान—७वीं और ८वीं सधियाँ, तथा अन्तर्—तारानाथ के अनुसार आचार्य असन से धर्मकीर्ति के समय तक तन्त्र की परम्परा गुप्त रही, किन्तु इनके अनन्तर उसका प्रकाश हुआ तथा पालगुप्ताओं के समय में अनेकानेक मन्त्राचार्य और वज्राचार्य हुए। इस समय चन्द्रवज्र के एक सिद्ध राजा का आविर्भाव हुआ तथा ८४ सिद्धों में से अधिकांश धर्मकीर्ति और राजा चणक के अन्तराल में प्रकट हुए। पाल युग में महायान तथा मन्त्रयान का मण्ड, मंगल (= वंश ?), ओडिबिह, अपरान्त तथा कश्मीर में विस्तार हुआ। पाल युग बौद्ध वज्राचार्यों एवं सिद्धाचार्यों का युग था। इनमें नाम-बाहुल्य और नाम-साम्य के कारण काल-निर्णय अत्यन्त दुष्कर एवं विवादास्पद है। तारानाथ ने आचार्य कम्बलपाद, कुकुराचार्य, तरोकह वंश, ललितवज्र तथा इन्द्रमुक्ति को समकालीन बताया है। तरोकहवज्र अपना पञ्चवज्र नाम के कदाचित् एकाधिक व्यक्ति से। 'उन्होंने' गृह्यसिद्धि की रचना की तथा कम्बलपाद के साथ है वज्रतन्त्र का प्रवर्तन किया। अनंगवज्र 'उनके' शिष्य थे तथा अनंगवज्र के प्रतोपाध-विनिश्चयसिद्धि आदि अनेक ग्रन्थ विदित हैं। इन्द्रमुक्ति को अनंगवज्र का शिष्य कहा

६२-तारानाथ, (अनु० शोकनर), पृ० २०१-२।

६३-वही, पृ० १८८।

६४-३०-स्नेहशेष (सं० एवं अनु०), हेबलतन्त्र, जि० १, पृ० १३-१४।

६५-३०-भट्टाचार्य (सं०)-३ वज्रयान वक्त, भूमिका।

गया है। ये उड्डियान के राजा थे। यह उड्डियान उड़ीसा में है अथवा उत्तराप्रदेश का उड्डियान है, यह अनिश्चित है। इन्द्रभूति लिखत में आठवीं शताब्दी में लामाधर्म के प्रवर्तक पद्मसम्भव के 'पिता' कहे गये हैं। इनकी छोटी बहिन लक्ष्मीकरा भी सिद्ध थी तथा उसे सहजयान का प्रवर्तक कहा गया है। साधनमाला में इन्द्रभूति को कुल-कुलसाधन का आविष्कारक बताया गया है। इन्द्रभूति के ज्ञानसिद्धि आदि अनेक ग्रन्थ विदित हैं। ज्ञानसिद्धि में उसके पूर्ववर्ती विस्तृत तन्त्रसाहित्य का परिचय मिलता है। यह स्मरणीय है कि सम्भवतः इन्द्रभूति नाम के भी एकाधिक व्यक्ति थे।

अनंगवज्र का दार्शनिक मत मैत्रेयनाथ के मध्यान्तविभंग का स्मरण दिलाता है।^{१५} संसार मिथ्या कल्पना की प्रसूति है। न इसके अस्तित्व को मानना चाहिए, न नास्तित्व को। शून्यता ही प्रजातत्त्व है। कथना को ही राग अथवा उपाय कहा जाता है। शुन्यता और कथना का नीर-क्षीर के समान मेल प्रज्ञोपाय कहलाता है। यहीं धर्मतत्त्व है जिसमें न कुछ जोड़ा जा सकता है, न घटाया। न उसमें घात है, न ग्राहक, न सत् है, न असत्। यह प्रकृति-निर्मल, ईताईतद्विर्वाजित, शान्त, शिव और प्रत्यात्मवेद्य है। यह प्रज्ञोपाय ही सब बुद्धों का आलम्ब, दिव्य धर्मघानु, एवं अप्रतिष्ठित निर्वाण है। तीनों काय, तीनों यान, असंख्य मन्त्र, मूद्रा, मण्डल, चक्र, कुल, तथा अशेष जीव, सब वही से विनिर्गत हैं। प्रज्ञोपाय ही समस्त जगत् के लिए चिन्तामणि के समान भूक्ति और मुक्ति का पद है। यहीं पहुँच कर बुद्धत्व की प्राप्ति होती है। अनन्त-मुख-रूप होने से उसे 'महामुख' कहते हैं। वही समन्तभद्र है।

इस तत्त्वरत्न का शब्दों से प्रतिपादन असम्भव है, क्योंकि उसमें शब्द-संकेत ही अगृहीत हैं। अतएव इस प्रत्यात्मवेद्य परमार्थ की प्राप्ति के लिए सद्गुरु का सेवन आवश्यक है। गुरु की महिमा अपार है तथापि गुरु का उचित आदर-सत्कार करने वाले विरल हैं। गुरु की सन्निधि में शिष्य में प्रभास्वर बोधिचित्त जैसे ही उद्भासित हो उठता है जैसे सूर्य के सम्पर्क से सूर्यकान्तमणि।^{१६} नवयुक्ती तथा सुन्दर 'मूद्रा' को प्राप्त कर तथा उसे माल्य, गन्ध, वस्त्र आदि से सज्जित कर गुरु के पास निवेदित करना चाहिए तथा गुरुपूजन के अनन्तर गुरु से वज्राभिषेक की प्रार्थना करनी चाहिए। इस पर मूद्रायुक्त शिष्य को वज्राचार्य अभिषिक्त कर उसे 'समय' प्रदान करेंगे, तथा संवर

१५—प्रज्ञोपायवित्तिचिन्तसिद्धि ('दृष्टं वज्रयानं वषट्,' में सम्पादित) प्रथम परिच्छेद।

१६—वही, पृ० १०।

कृतार्थों के अनुसार प्राणिवध न करना चाहिए, तथा निरन्तर सत्त्वहित का आचरण करना चाहिए। इस पर शिष्य को यथाशक्ति मुकुटनिशा समर्पण करना चाहिए।^{१४}

प्रज्ञोपाय की भावना में शून्य और अशून्य को कल्पना छोड़कर आकाशवत् भावना करनी चाहिए। सब कर्मों के करते हुए भी यह भावना निरन्तर प्रवृत्त रहती है। प्रज्ञा पारमिता सर्व-धर्म-समता है। विकल्प, राग आदि ने सकल चित्त ही संसार है, निर्विकल्प और प्रभास्वर चित्त ही निर्वाण है।^{१५} साधक को निर्विकल्पात्मक प्रज्ञा तथा कल्याण का अभ्यास करना चाहिए। वज्रचर्मों में विघ्ननाश के लिए 'पञ्चामृत' तथा 'पञ्चप्रदीप' का भक्षण करना चाहिए। चित्त को कभी शून्य न होने देना चाहिए। सब कुछ मायामय समझ कर निदलक चित्त से यथेष्ट भाग करना चाहिए। यह समस्त वैवातुक वज्रनाथ ने साधकों के सम्भोग एवं हित के लिए बनाया है।^{१६} प्रज्ञा का परमार्थ रूप शुद्ध और अद्वय है, किन्तु सांस्कृत रूप स्वीविग्रह है।^{१७} अतः स्त्रियों में किसी प्रकार की द्वेषता अथवा त्याग्यता न माननी चाहिए। आनन्द के सम्भोग से ही वज्रसत्त्व की सिद्धि होती है।

इन्द्रभूति का कहना है कि अनुत्तर वज्रयान योगतन्त्रों में प्रोक्त है।^{१८} यह स्मरणयोग है कि बौद्ध तन्त्र चतुर्विध हैं—क्रियातन्त्र, चर्या०, योग०, अनुत्तरयोग०। वज्रसत्त्व सब जीवों के मत में व्याप्त है। वज्रयामी को निर्विकल्प, निरङ्गकार और निष्पक्ष होना चाहिए। प्रज्ञोपाय के समाधोस से पाप-पुण्य का भेद विगलित हो जाता है। भक्ष्याभक्ष्य, पेयापेय, गम्यागम्य आदि का विवेक छोड़ देना चाहिए तथा सब धर्मों की प्रतीत्यसमूपाय, निरात्मक एवं मायोपम समझना चाहिए। हिंसा, चोरी, व्यभिचार, मृगावाद आदि कर्मों से नरक प्राप्ति होता है, किन्तु योगी उन्हीं से मुक्त हो जाता है। सर्वव्यापी, सर्वज्ञ,

६८—वही, तृतीय परिच्छेद ।

६९—वही, ४.२२-२३ ।

७०—"सम्भोगार्थमिदं सर्वं वैवातुकमन्यतः ।

निर्मितं वज्रनाथेन साधकानां हिताय च ॥ (वही, ५.३१)

७१—"प्रज्ञापारमिता सेव्या सर्वथा भुक्तिर्काशिमिः ।

परमार्थं स्थिता शुद्धा संवृत्ता तनुधारिणी ॥

ललनारूपमास्थाय सर्वत्रैवव्यवस्थिता ।

अतोऽयं वज्रनाथेन प्रीत्या वाङ्मार्थसम्भवा ॥" (वही, ५. २२-२३)

७२-३०—ज्ञानसिद्धि, ("दू वज्रयान वर्तते" में सम्पादित) ।

लोकेश्वर, ब्रह्मेश्वर ही सब धर्मों में वर्णित है। गुरुकृपा से ही इस उत्तम तत्त्व की प्राप्ति सम्भव है। गुरु ही विरल है। आकाशवत् अलक्षण ब्रह्मज्ञान ही समान्तभद्र, महामुद्रा, धर्मकाय एवं आदर्शज्ञान है। रूप, शब्द आदि विषयों के उपबोध में ब्रह्मज्ञानी की बुद्धपूर्वा भी भावना करनी चाहिए। निर्विकल्पभाव से कामानुकूल कर्म करते हुए ब्रह्मत्व की प्राप्ति होती है।

इन्द्रमूर्ति ने रूपभावना का प्रबल निषेध किया है।^{११} पञ्चस्कन्ध ही पञ्च बुद्ध है तथा धातु ही लोचना आदि हैं। अतः सभी प्राणी बुद्ध है तथा बुद्धत्व के लिए किया निरर्थक है। बुद्धत्व का रूप अथवा काय से किसी प्रकार का सम्बन्ध सम्भव नहीं है। रूप के समान ही साकार एवं निराकार ज्ञान की कल्पना का भी माध्यमिक रीति से तिरस्कार किया गया है।^{१२} निर्विकल्प ज्ञान अथवा निश्चितता भी अस्वीकार्य है। बुद्धज्ञान की निर्विकल्पता इसी में है कि वह अनाभोग (अज्ञकल्प) है, उसमें करुणा विचारपूर्वक नहीं है। किन्तु बुद्धज्ञान अज्ञान अथवा मूढ़ता नहीं है।^{१३} स्वास-प्रस्वांस को भी तत्त्व नहीं माना जा सकता क्योंकि वह भस्मागत वायु के तुल्य है।^{१४} इन्द्रिय संयोग से उत्पन्न 'महामुख' तत्त्व नहीं है, क्योंकि वह प्रतीत्यसमुत्पन्न और अनित्य है। वास्तविक महामुख स्वसंवेद्य सर्वतायागत ज्ञान है। रागमुख को बुद्धार्पण करके वृणुप्ता के बिना चित्तसौख्य के लिए भोगना विहित है। किन्तु वह पारमार्थिक तत्त्व नहीं है। स्वसंवेद्य भी प्रतिगिद्ध है। सभी तत्त्व मिथ्या कल्पित हैं।

तथागत ज्ञान के लिए बुद्ध वन्दना पाददेवता, पुष्पांजलीमोदन आदि के अनन्तर बुद्ध-बोधिसत्त्वों का पूजन, बोधिचित्त का उत्सादन तथा समय और संवर का पालन करना चाहिए। पुण्य और पाप मन से उत्पन्न होते हैं। मन से ही उनकी वृद्धि और विनाश सम्भव है। हिंसा आदि का तन्वों में उपदेश सभी मान्य है जब वह करुणा से उत्पन्न हो। क्रोध आदि से प्रेरित कर्म अवश्य पापावह हैं।^{१५} कृपाप्रेरित योगी के लिए चित्त-साधन में गम्भीरगम्भी विचार तिरस्कार्य है क्योंकि अनादि संसार में कोई भी सम्बन्ध नित्य अथवा अपरिवर्तनीय नहीं है। शुचि अशुचि का भेद भी आपेक्षिक और लौकिक कल्पना है।

७३-ज्ञानसिद्धि, दूसरा परिच्छेद।

७४-वही, तीसरा और चौथा परिच्छेद।

७५-वही, पाँचवाँ परिच्छेद।

७६-वही, छठा परिच्छेद।

७७-वही, पृ० ६२-६५।

सांख्यिक महाज्ञान नित्य स्थित है, किन्तु मोहमय से आवृत मूर्खों के लिए अप्रकाश है। गुरुकृपा से तथा निरन्तर उपासना से ही वह प्रकाशित हो सकता है। तन्त्र में विभिन्न रीति से तत्त्वाभिधान होता है। वैरोचन, लोचना, यमाम्तर आदि सब तात्प्रा-यत ज्ञान के ही गुणाकारभेद से विभिन्न नाम हैं।^{१३} मण्डललेखन आदि महायोगी के लिए निषिद्ध है।^{१४} चन्द्रमण्डल के समान चित्त प्रकृतिप्रभास्वर है तथा सूर्यरश्मियों के अपर्याप्त से कमलः सफल होता है।^{१५} मृदु, मन्द और अधिमात्र अधिकारियों के लिए साधनभेद निर्दिष्ट है।^{१६}

यह विचार्य है कि इन्द्रभूति ने उत्तम अधिकारी अथवा महायोगी के लिए तन्त्र की विविध क्रियाओं को अनुपयोगी कहा है। यही नहीं परमायें को नित्य सिद्ध और सर्वथा अपरिच्छिन्न कह कर उन्होंने 'साधन' को भी भ्रान्तिमूलक सूचित किया है। गुरुकृपा एवं बोधि चित्त ही वास्तविक उपाय है, और वे परस्पर तथा परमायें से अभिन्न हैं। इस प्रकार के बखसान में 'सहजयान' का उन्मेष देखा जा सकता है। 'सहजयान' में किसी प्रकार के तप, नियम, स्नान, उपवास, प्रतिमाचर्न आदि को उपयोगी नहीं माना जाता। काम में सब देवताओं का निवास तथा काम को ही आद्य और अन्त्य साधन स्वीकार किया जाता है। सहजसिद्ध के लिए किसी प्रकार का विधिनिषेध भी मान्य न था। सहजयान की अभिव्यक्ति अनेक सिद्धों की वाणी में मिलती है। परकीर्ती जीव और वैष्णव मतों पर भी 'सहजयानी' प्रभाव देखा जा सकता है। सहजयान के मूल का चिन्तन करते हुए मैथिलनाथ को 'स्वाभाविककाय' स्मरणीय है। सब प्रतीत्यसमूतय धर्म ऊचिम होने के कारण मिथ्या है। अकृत्रिम या 'सहज' सत्य मित्यसिद्ध ही हो सकता है। इसके लिए सभी साधन अनुपयोगी हैं, किन्तु कितना ही बूढ़ ज्ञान मार्ग हो साधन का स्वीकार अतिव्याप्य है। 'बेन' सम्बन्धाय तक में साधन का स्थान है। इसी प्रकार सहजभाव में भी कामाश्रित साधन स्वीकृत है। इसका 'हठयोग' से निकट सम्बन्ध है। सहजयान की रहस्यात्मक एवं गीतात्मक अभिव्यक्ति सिद्धों की वाणी में प्राप्त होती है^{१७}। सरहपाद, सबरपाद, लुईपाद आदि के गीतों और दोहों के द्वारा प्रसिद्ध बौद्ध विद्यापीठों में भीमां-स्थित अनेक निगूढ दार्शनिक सिद्धान्त साधारण जनता तक एक सुलभ रूप में पहुँचे।

७८-बही, पृ० ७९-८१।

७९-बही, पृ० ७८।

८०-बही, पृ० ८२।

८१-बही, पृ० ९५-९९।

८२-इ०—हरप्रसाद शास्त्री, बौद्ध गान औ दोहा, भा० प्रबोधसुन्द बागची, दोहाकोश;
राहुल सांकृत्यायन, दोहाकोश।

निम्नलिखित ग्रन्थों से इनके विषय में विशेष विवरण प्राप्त होता है। किन्तु यह किबदन्ती-ग्रन्थान् है (२०—गुनवेदेल, बी गोशिले देर फीरउन्द आकित्सशलाउबरर; भूपेन्द्रनाथ दत्त, मिस्टिक टैल्स ऑफ् लामा तारानाथ)। चरह, अबवा लुईया को निड परम्परा को प्रवर्तक कहा गया है तथा उन्हें ७वीं, ८ वीं या १०वीं सदी में रखा गया है, किन्तु इस विषय में काल अबवा कम का निर्णय अभी विवादास्पद ही है (२०—जे० बी० ओ० आर० एस०, १९२८, पृ० ३४१ पृ०, जे० ए० १९३४, पृ० २०९ प्र०; बागची, कौलजाननिर्णय, भूमिका)। इन्द्रभूति के समय से पूर्व ही अनेक बीड़ तन्त्रों की रचना हो चुकी थी। हेवज्यतन्त्र का उल्लेख किया गया है। सैस्क, चण्डमहारोषण, वज्रधाराही, क्रियासमुच्चय, वज्रावली, योगिनीजाल आदि अनेक तन्त्रों की अप्रकाशित पाण्डुलिपियाँ संस्कृत में शेष हैं। साधनमाला की प्राचीनतम पाण्डुलिपि ई० ११६७ की है। इसमें काना साधनों का ध्यान, मन्त्रादि के साथ संपन्न उपलब्ध होता है, जिनके आविष्कर्ताओं में असंग और नागार्जुन, सरहपाद और हुक्कुरीपाद, इन्द्रभूति, अद्वयवज और अभयाकरगुप्त आदि के नाम उल्लिखित हैं।

कालचक्रान का उदय १०वीं शताब्दी से पूर्व रचना चाहिए। कालचक्रतन्त्र और उसकी विमलप्रभा टीका इसके प्रमाणभूत ग्रन्थ हैं। विमलप्रभा के आधार पर नरहपाद या नारो-या ने सैकोटशतीका लिखी थी। नारो-या १० वीं शती में विक्रमशील के प्रसिद्ध छः द्वारपाण्डितों में से एक थे। मञ्जुश्री को इस तन्त्र का प्रवर्तक तथा मुकुन्द को विमलप्रभा का रचयिता कहा गया है। इस मत में 'कालचक्र' परम देवत का ही आवाहन है। कालचक्र में मृत्युता और करुणा संवर्धित है तथा प्रजात्मक शक्ति से वह सहचरित है। दार्शनिकों में प्रसिद्ध अद्वयतन्त्र ही कालचक्र की धारणा में मूर्त रूप पाता है। कालचक्र को आदिबुद्ध कहा गया है। यह स्मरणीय है कि 'आदिबुद्ध' की धारणा सबसे में पहले से विदित थी और असंग ने उसका उल्लेख किया है। कारण-व्यूह में भी उसका उल्लेख है। नाम के अनुकूल कालचक्र के मण्डल का कालतत्त्व से सम्बन्ध निश्चित है। यह उल्लेख है कि काल का मण्डलाकार निकृषण प्रकारान्तर से अत्यन्त प्राचीन है। उदाहरण के लिए तैत्तिरीय व आरण्यक का सावित्र चयन द्रष्टव्य है।

बीड़ और बाह्य-तन्त्र—बीड़ तन्त्रों के उदगम और विकास में बीड़-शक्ति तन्त्रों का प्रभाव निश्चित रूप से स्वीकार करना चाहिए। निःश्वासतत्त्वसंहिता की एक पाण्डुलिपि ८वीं शती में चली आ रही है जिसमें १८ निवगान्तों का नामोल्लेख है। पारमेश्वरतन्त्र की एक पाण्डुलिपि ९ वीं शताब्दी की है, किरणतन्त्र की १७ वीं शताब्दी की, ११ वीं और १२ वीं सदियों में और अनेक तान्त्रिक संहिताओं की

पाण्डुलिपियाँ प्राप्त होती हैं। ९ वीं शती के प्रारम्भ में सुदूर कम्बुज में इस तान्त्रिक साहित्य का एकदेश प्रवेशित हुआ^{८३}। यह स्पष्ट है कि ७वीं ८वीं शताब्दियों तक जैव-शक्ति-तन्त्रों का पूर्ण विकास हो चुका था। इसी समय से बौद्ध तन्त्रों का विशेष विकास प्रारम्भ होता है। अतः काल की दृष्टि से जैव तान्त्रिक परम्परा बौद्ध तान्त्रिक परम्परा से प्राचीन होती है। यह भी स्मरणीय है कि तान्त्रिक धर्म के उपासनात्मक होने के कारण उसमें किसी-न-किसी प्रकार से ईश्वरवाद अन्तर्निहित है, जो कि मूल बौद्ध धर्म के अनुकूल नहीं है। मूलतः आममिक परम्परा से प्रभावित होने पर भी बौद्ध तन्त्रों ने जैव-शक्ति तन्त्रों को कालान्तर में प्रभावित किया। इस प्रसंग में तारा की उपासना उल्लेखनीय है। प्रारम्भ में बौद्ध देवी होते हुए भी पीछे तारा की 'महाविद्याओं' में स्वीकार किया गया।

बौद्ध और ब्राह्मण तन्त्रों के समान तत्त्व विविध हैं—गुरु का महत्त्व, दीक्षा, अभिषेक, मन्त्र, मण्डल, चक्र, मुद्रा, नाड़ी, चामुण्डा-साहचर्य आदि। बौद्ध तन्त्रों का आचार प्रायः 'वामाचार' के सदृश है। 'मालतीभाष्य' से बौद्धों का कापालिका से अभेद अथवा निकट सम्बन्ध सूचित होता है।

प्राचीन हीनयान की कट्टर भिक्षुचर्या से वज्रयान की वज्रचर्या सुदूर है। इस आश्चर्यजनक परिवर्तन का उचित कारण होना चाहिए। ऐसे भिक्षु-जीवन का समृद्धि-जनित अथवा स्वाभाविक ह्रास एवं घटनभाव कहना अथवा अगम्य प्रभाव का परिणाम मानना अन्तर्द्वन्द्वजनक नहीं प्रतीत होता। तान्त्रिक साधना का व्यावहारिक पथार्थ आदर्शच्युत अथवा दुरुपभूत हो सकता था—और इसके निश्चित संकेत प्राप्त होते हैं—किन्तु तान्त्रिक साधना का आदर्श ही प्राचीन आदर्श से विदूर है। भेद निर्वाण रूप लक्ष्य में नहीं है, किन्तु उसके योग्य साधन के अवधारण में है। प्राचीन यान में तुष्णाक्षय के लिए स्वाभाविक मूल की इच्छाओं का दमन तथा उनके दोषों का चिन्तन विहित है। महायान में अपनी इच्छाओं से संघर्ष के स्थान पर दूसरों की सेवा को महत्त्व दिया गया है, तथा वितुष्णता को करुणा में बदल्युत कर दिया है। वज्रयान में स्वाभाविक प्रवृत्तियों का बलवत् दमन दोषावह माना गया है। इस प्रकार के दमन से इच्छाओं की वास्तविक निवृत्ति नहीं होती प्रत्युत उनमें एक आन्तरात्मिक भाव तथा घटन की आशंका उत्पन्न हो जाती है^{८४}। केवल बाह्य संघर्ष अथवा इन्द्रियनिरोध या कर्मत्याग से

८३-३०—वागची, स्टोबन इन दि तन्त्र, पृ. ३ प्र०।

८४-तु०—चित्तविभूतिप्रकरण (सं० पटेल) १२७-२९ (पृ० ९)।

अन्तर्वर्ती राग या लुप्ता का क्षय असम्भव है^१। दूसरी ओर, दृष्टिभेद से सभी कर्म उपासनात्मक एवं दिव्यता के सम्पादक हो उठते हैं। इस प्रकार की जीवनव्यापी साधना के बिना मनुष्य की अभीष्टित पूर्ण सिद्धि असम्भव है। यह न स्थूल भोग का मार्ग है, न सूक्ष्माध्य छुड़े त्याग का, अपितु मनुष्य के स्वभावनिहित धर्म का अनिवार्य प्रकाश।

• **दार्शनिक संघर्ष**—प्राचीन बौद्ध निष्कासों अथवा आगमों से विदित होता है कि तत्काल के समय में अनेक ब्राह्मण और श्रमण दार्शनिक वाद प्रचलित थे जिनका उन्होंने प्रतिरोध किया। निम्नस्थ भूत को छोड़कर ये वाद परवर्ती काल में लुप्त हो गये तथा इनका अपना साहित्य अवशेष नहीं है। दूसरी ओर परवर्ती काल में प्रचलित सांख्य, वेदान्त आदि दार्शनिक प्रसंगों का इस प्राचीन बौद्ध साहित्य में निश्चित उल्लेख तक प्राप्त नहीं होता। वस्तुतः उस समय वेदान्त एक पुनर् दर्शनशास्त्र के रूप में विद्यमान न होकर उपनिषदों की विभिन्न विद्याओं एवं असमन्वित अभिमतों के रूप में विद्यकीर्ण था। औपनिषद वेदान्त ने एक व्यवस्थित दर्शन का रूप सर्वप्रथम वादरायण के ब्रह्मसूत्रों की रचना के द्वारा प्राप्त किया। किन्तु उस समय तक बौद्धों में अनेक दार्शनिक प्रभेद उत्पन्न हो गये थे^२ जिनका वादरायण ने उल्लेख तथा खण्डन किया है। सांख्यदर्शन भी तत्काल के समय में कदाचित् एक मूढ़ आध्यात्मिक परम्परा के रूप में था, परवर्ती काल के समान सुविदित दर्शनशास्त्र के रूप में नहीं। योग-दर्शन के विषय में तो यह निश्चित रूप से कहा जा सकता है। गीर्मासा, न्याय अथवा वैशेषिक शास्त्रों का उस समय तक जन्म नहीं हुआ था और न भागवत अथवा शैव सम्प्रदायों ने किसी रीतिपद्धत दर्शन का प्रतिपादन किया था। तत्काल ने सामान्यतः शास्त्रतत्त्ववाद, उच्छेदवाद एवं प्रचलित आत्मवाद का निराकरण किया। इस निराकरण की रीति में नाप्यमिक तर्कों की छाया आभासित होती है। परमार्थ सत्य दोनों अन्तों के पर है। किसी एक अन्त को मान लेने पर आर्मे-सत्य निरर्थक हो जावेगा। कालान्तर में बौद्ध संघ अनेक सम्प्रदायों में विभक्त हो गया तथा उन सम्प्रदायों के पारस्परिक विचार-संघर्ष से बृद्ध-वैजित तत्त्वों का अनेकवा दार्शनिक परिष्कार सिद्ध हुआ। कथावस्तु और अभियर्न-महा-विभाषा प्राचीन बौद्ध सम्प्रदायों के दार्शनिक विवाद को प्रदर्शित करते हैं। जहाँ एक ओर धार्मिक आध्यात्मिक दृष्टि से बह्वृ और बृद्ध-विषयक विवाद महापान के जन्म

८५-तु०—गीता, २.५९।

८६-वाणिनि के द्वारा उल्लिखित पाराशर्य के भिक्षुसूत्र स्पष्ट ही ब्रह्मसूत्र नहीं हो सकते क्योंकि वादरायण ने जिन अन्य सम्प्रदायों और भक्तों का उल्लेख किया है वे ई० पू० पाँचवीं शताब्दी में विकसित नहीं हुए थे।

के लिए महत्वपूर्ण थे, वहीं दूसरी ओर पुद्गल-विषयक तथा 'धर्म'-विषयक विवाद दार्शनिक-तार्किक विकास के लिए प्रोत्साहित हुए। इस विकास के परिणामस्वरूप बौद्धों के प्रसिद्ध सिद्धान्त पुद्गल-नैरात्म्य अथवा अनारम्भवाद एवं क्षणवैयर्थ्यवाद का मुक्ति-मुक्त प्रतिपादन हुआ। दूसरी ओर महावान के विकास से धर्म-नैरात्म्य अथवा शून्यता का सिद्धान्त आविष्कृत तथा माध्यमिकों के द्वारा तार्किक रीति से प्रतिपादित हुआ। प्रायः इसी समय न्याय-सूत्रों में तथा ब्रह्मसूत्रों में बौद्ध दर्शन का खण्डन मिलता है। नागार्जुन तथा आर्यदेव में भी अनेक बौद्धेतर दार्शनिक मतों का विशेषतः न्याय, सांख्य और वैशेषिक का तार्किक निराकरण उपलब्ध होता है। इन माध्यमिक आचार्यों की कृतियों से यह भी बात होती है कि उनके मत का इस समय अन्यत्र मुक्तिपूर्वक प्रतिरोध किया जा रहा था। विप्रहृन्वाचरनी तथा न्याय-सूत्रों की प्रमाणसामान्य-परिक्षा विशेष रूप से तुलनीय है। तीसरी से पाँचवीं शताब्दी में दौलाचार-विज्ञानवाद का दर्शन के रूप में आविर्भाव हुआ तथा इसी युग में बौद्ध दर्शन का मीमांसा-भाष्यकार शबरस्वामी तथा न्यायभाष्यकार पञ्चलस्वामी के द्वारा खण्डन मिलता है। पाँचवीं शताब्दी से सातवीं शताब्दी के बीच में दार्शनिक संघर्ष का चरम उत्कर्ष हुआ। एक ओर बौद्धों के अग्रगण्य सौमिल्लिकों और माध्यमिकों ने विज्ञानवाद का खण्डन किया, दूसरी ओर विद्वांस ने वास्तव्यायन का तथा उद्योतकर ने वसुवन्धु और विद्वांस का खण्डन किया। प्रायः इसी समय में कुमारिल ने मीमांसा की ओर से विज्ञानवाद और शून्यवाद का निराकरण किया। इस खण्डन-मण्डन के प्रसंग में बौद्ध न्याय का विशिष्ट विकास हुआ तथा अपोहवाद आदि बौद्ध तार्किक सिद्धान्तों का प्रतिपादन किया गया। आठवीं शताब्दी में शान्तिरक्षित ने बौद्धेतर दर्शनों का विस्तृत खण्डन किया। दूसरी ओर जहाँ गौडपाद ने बौद्ध सिद्धान्तों का अद्वैत वेदान्त से समन्वय किया था, उनके प्रशिष्य शंकराचार्य ने बौद्धों का तर्क-कर्मका विरस्कार किया। नवीं और दसवीं शताब्दियों में वाचस्पतिमिश्र, उदयनाचार्य तथा जयन्त भट्ट ने बौद्ध मत की तीव्र आलोचना की। बौद्धों की ओर से धर्मांतर, रत्नकीर्ति, रत्नाकर शान्ति, आदि आचार्यों ने बौद्धेतर मतों का प्रत्यालोचन किया। इस परचर्चा बौद्ध तार्किक साहित्य का लेशमात्र ही मूल में उपलब्ध है। ११ वीं और १२ वीं शताब्दियों में भारतीय बौद्ध धर्म के पतन के साथ उसका अधिकांश साहित्य भी लुप्त हो गया तथा न्याय दर्शन ने भी बौद्धों से मुक्ति पाकर विशुद्ध तर्क-शास्त्र की ओर कदम बढ़ाया। यह कहना कि कुमारिल, शंकर, वाचस्पति अथवा उदयन की कृतियों से बौद्ध दर्शन निराकृत हो गया, वस्तुतः धर्मकीर्ति, शान्ति-रक्षित, कमलघोष, रत्नकीर्ति आदि की अवहेलना होगी।

न्याय-सूत्रों में—न्याय-सूत्रों में क्षणभंग, सर्वपृथक्त्व, सर्वशून्यता तथा बाह्यधर्म-निराकरण का खण्डन मिलता है, जो कि बौद्ध सिद्धान्त हैं। क्षणभंगवाद इस प्रकार प्रस्तुत किया गया है। सब व्यक्ति-पदार्थ क्षणिक हैं क्योंकि शरीर आदि में अवयवों के उपचय और अपचय के प्रवाह के द्वारा व्यक्तियों का उत्पाद और निरोध देखा जाता है। इसके विरोध में नैयायिक का कहना है कि यह नियम असिद्ध है। शिल्पा, स्फोटिक आदि में इस प्रकार का उपचय और अपचय नहीं माना जा सकता। क्षणिक-वादी की युक्ति है कि विनाश अकारण तथा निरन्वय होता है। इसके उत्तर में नैयायिक का कहना है कि उत्पत्ति और विनाश दोनों के कारण उपलब्ध होते हैं। बौद्धों के अनुसार सब धर्म पृथक्-पृथक् सत्तावात् हैं। प्रत्येक का लक्षण भी पृथक् है। घट-पट आदि सब समूहवाची हैं। इसके खण्डन में नैयायिक का कहना है कि समूह की सिद्धि भी एकत्व की सिद्धि के बिना नहीं होती। शून्यवादी का कहना है कि घट, पट आदि सब पदार्थों का अभाव है क्योंकि उन पदार्थों में इतरेतर का अभाव सिद्ध होता है। उसके खण्डन में अक्षपाद का कहना है कि प्रत्येक पदार्थ का अपना स्वभाव सिद्ध है। घट कहने से पट कट आदि का अभाव ही सूचित नहीं होता, अपितु पटत्व-विधिपट-घट-द्रव्य प्रतीत होता है। इसके उत्तर में शून्यवादी का तर्क है कि पदार्थों का स्वभाव परमाधैतः असिद्ध है क्योंकि व्यवहार-प्रतीत स्वभाव आपेक्षिक होता है। ह्रस्व की अपेक्षा दीर्घ की कल्पना की जाती है, दीर्घकी अपेक्षा ह्रस्व की। इनका वस्तुतः स्व-भाव नहीं माना जा सकता। ऐसे ही घट आदि की अपेक्षा पट की सिद्धि होती है, पट आदि की अपेक्षा घट की। इसके प्रत्युत्तर में अक्षपाद का कहना है कि यह उक्ति स्वविरुद्ध है। वस्तुतः अपेक्षा और अन्वेषा में द्रव्य-भेद नहीं होता। अपेक्षा से केवल विशेष अथवा भ्रंशिय का ग्रहण होता है। यह अवधारण है कि शून्यवाद में अपेक्षा के सत्तापरक और ज्ञानपरक अर्थों का विवेक नहीं किया जाता। पश्चिम-संन्यायी ने समस्त शून्यवाद को ही व्याघात से दूषित बताया है। प्रतिज्ञा-वाक्य में उद्देश्य और विषय के दोलक गद्दी का व्याघात है। पुनश्च यदि हेतु का अभाव है तो प्रतिज्ञा असिद्ध है, और यदि प्रतिज्ञा सिद्ध है तो हेतु का अभाव नहीं। बाह्यार्थ के निराकरण के लिए बौद्ध युक्ति यह है कि पदार्थों की बुद्धि के द्वारा विवेचना करने पर उनके सायात्म्य की उपलब्धि नहीं होती, जैसे समुद्रों के बीच लेने पर पट की सत्ता की प्रतीति नहीं रहती। इसके उत्तर में अक्षपाद का कहना है कि यदि पदार्थों का विवेचन सच है तो उनकी अनुपलब्धि नहीं कही जा सकती और यदि उनकी अनुपलब्धि है तो उनका विवेचन नहीं हो सकता। पुनश्च पदार्थों की सत्ता अथवा असत्ता प्रमाणों से उपलब्ध होती है। यदि प्रमाण असत्

हैं तो पदार्थों का असत्त्व अमिद्ध हो जाता है।^{८३} इस पर बौद्धों का उत्तर है कि प्रमाण और प्रमेय की कल्पना ऐसी ही है जैसे कि स्वप्न अथवा गन्धर्वनगर की।^{८४} अलंकार का प्रत्युत्तर है कि जागरित की स्वप्नतुल्यता अमिद्ध है। स्वयं स्वप्न की कल्पना जागरित की अपेक्षा रखती है। भ्रान्ति में सर्वत्र वास्तविक और यथार्थ उल्लभ्य बाधक स्वीकार्य है। इहाँ पर यह स्मरणीय है कि नैयायिक भ्रान्ति को अल्पधाक्याप्ति मानते हैं। पुनश्च मिथ्या-ज्ञान में न केवल आश्रय का बाधार्थ्य अपितु स्वयं मिथ्या-ज्ञान की सत्ता भी स्वीकार करनी होगी। फलतः यह मानना ठीक नहीं है कि सब कुछ निरुपाय एवं निरात्मक है। यह विचारणीय है कि बाह्यार्थ-भंग के इस निराकरण में माध्यमिक और योगाचार का स्पष्ट भेद संकेतित नहीं है। वात्स्यायन ने अपने भाष्य में इसे सर्वो-निरुपायता अथवा सर्वनिरात्मकता का निरास बताया है।

ब्रह्मसूत्रों में—ब्रह्मसूत्रों में सर्वोक्तिवाद तथा योगाचार का लण्डन किया गया है।^{८५} यहाँ भी योगाचार और माध्यमिक का भेद उल्लेखित नहीं है। आत्मा के अनात्म में बौद्ध आचार्य पुरुष को समुदाय मानते हैं। बादरायण का कहना है कि इस प्रकार का संघात अनुपपन्न है। प्रतीत्यसमुत्पाद के द्वारा भी अविद्या आदि की उत्पत्ति मात्र सिद्ध होती है। उनके संघात का कोई निमित्त प्रस्तुत नहीं होता है। गही नहीं, क्षण-भंग और हेतु-फल-भाव परस्पर निरुद्ध हैं, क्योंकि उत्तर-क्षण की उत्पत्ति के समय पूर्व-क्षण निरुद्ध हो जाता है। यदि कारण के निरुद्ध होने पर भी कार्य की उत्पत्ति मानी जाय तो कार्य की उत्पत्ति को अस्तुतः अकारण मानना होगा। इस प्रकार बौद्धों के संस्कृत पदार्थ निराकृत हो जाते हैं। उनके असंस्कृत धर्मों पर बादरायण का कहना है कि प्रतिसंख्या-निरोध और अप्रतिनित्यता-निरोध की प्राप्ति दुर्बोध है, क्योंकि इन निरोधों की प्राप्ति जिस चित्त सन्तान की होगी उसका अविच्छेद कल्पनीय होगा जो निरोध के साथ असमन्वित है। यदि प्रतिसंख्यानिरोध के अन्तर्भूत निरोध को ज्ञान-बन्ध माना जाय तो निहंतुक विनाश की प्रतिज्ञा क्षुब्ध हो जायेगी। दूसरी ओर यदि प्रतिसंख्या-निरोध को स्वतः प्राप्त माना जाय तो ज्ञान का उपदेश व्यर्थ हो जायेगा। ऐसे ही व्यावर्तक

८७-तु०—न्यायसूत्र २.१.१३-१४—सब प्रमाण प्रतिषिद्ध होने पर प्रतिषेध अनुपपन्न हो जाता है। प्रतिषेध प्रामाणिक होने पर सब प्रमाण प्रतिषिद्ध नहीं रहते।

८८-तु०—तागार्जुन, विग्रहव्यावर्तनी।

८९-ब० सू० २.२.१८ प्र०।

के अभाव में आकाश को असंस्कृत-धर्म स्वीकार करना भी अनुपपन्न है। क्षण-भंग तथा नैरात्म्य के स्वीकार से स्मृति असम्भव हो जाती है। बाह्य पदार्थों का बौद्धानुमत खण्डन प्रमाण-विरुद्ध है क्योंकि बाह्य पदार्थ उपलब्ध होते हैं। जागरित को स्वप्न-तुल्य भी नहीं माना जा सकता है। आलय-विज्ञान की सत्ता भी अप्रामाणिक है तथा भ्रष्टता के स्वीकार के विरुद्ध है।

न्यायसूत्रों और बहसूत्रों के इन विवेचनों की तुलना से यह प्रकट होता है कि न्याय-सूत्रों का बौद्ध दर्शन से परिचय अपेक्षाकृत कम है। यह न्यायसूत्रों की प्राचीनता का द्योतक हो सकता है। दोनों में ही योगाचार और साध्यात्मिक का भेद नहीं किया गया है, और दोनों में ही बाह्यार्थ भंग के निरास में प्रायः वही मुक्तिर्था दी गयी है। बादरायण ने सर्वास्तिवादियों के तीन असंस्कृत धर्मों से अपना परिचय प्रकट किया है, और सम्भवतः आलय-विज्ञान से भी।

उद्योतकर—उद्योतकर का कहना है कि आत्म-विषयक विवाद आत्मा के अस्तित्व के विषय में न होकर उसके विशिष्ट स्वरूप विषय में ही हो सकता है। बौद्धसूत्रों में में भी रूप, वेदना, संस्कार आदि स्वार्थों में ही आत्मा का निषेध मिलता है। इसे आत्मा की सामान्य-सत्ता का निषेध न मान कर उसके विशेष-स्वरूप का ही निषेध मानना चाहिए। बौद्धों के प्रतिष्ठित भारद्वाजसूत्र का उद्धरण देकर उद्योतकर यह भी सिद्ध करते हैं कि बौद्धागम में भी आत्मा की सामान्य-सत्ता का अभ्युपगम प्राप्त होता है।

बौद्धों की ओर से नैरात्म्य के समर्थन में उद्योतकर दो अनुमान प्रस्तुत करते हैं। (१) 'नास्त्यात्मा अजातत्वात् शशविषाणवत्' अर्थात् अनुपपन्न होने के कारण आत्मा शश-विषाण के समान अविद्यमान है। (२) 'नास्त्यात्माऽनूपलब्धो' अर्थात् आत्मा नहीं है, क्योंकि उसका उपलब्धि नहीं होती। ऐतिहासिक दृष्टि से दूसरा अनुमान प्राचीन है। कथावस्तु में पुद्गलवादियों के विरोध में यही प्रधान तर्क है। इसके उत्तर में उद्योतकर का कहना है कि बौद्ध अनुमान में हेतु अविद्य एवं अदिग्न्य है। आत्मा अहं-प्रतीति के विषय के रूप में प्रत्यक्ष है। अनुमान तथा आशय से भी उसकी उपलब्धि होती है। प्रथम अनुमान में यदि अजातत्त्व हेतु आत्मा का जन्माभाव सूचित करता है तो अविद्य है, क्योंकि आत्मा जन्मवान् है। पश्चात्तर में यदि अजातत्व का अर्थ अकारणत्व किन्ना ज्ञान तो वह हेतु विरुद्ध होगा क्योंकि आत्मा के असत्त्व के स्थान पर तब वह आत्मा का नित्यत्व सिद्ध करेगा।

क्षण-भंग के पक्ष में अनेक युक्तियों का उल्लेख कर उद्योतकर ने उनका खण्डन किया है। बौद्धों के लिए प्रत्येक वस्तु स्वभावतः विनाशी है, अतः विनाश के लिए कारण अथवा विलम्ब की अपेक्षा न होने से विनाश की उत्पत्ति के समानन्तर मानना चाहिए। उद्योतकर का कहना है कि अकारणता का अर्थ बौद्धों के लिए नित्यत्व अथवा असत्त्व होता है। पहले अर्थ में विनाश नित्य ही जायगा, और अतएव विनाश और उत्पत्ति की साथ अवस्थिति माननी होगी। दूसरे अर्थ में विनाश के असत्त्व से सर्व-नित्यत्व सिद्ध हो जायगा। अस्तुतः क्षणिकवादी से यह पूछना चाहिए कि क्षणिकत्व क्या विनाशित्व को द्योतित करता है, अथवा आनुविनाशित्व को, अथवा उत्पन्न-प्रध्व-सित्व को, अथवा उत्पन्न-विनाशित्व को? पहले पक्ष में सिद्ध-साधन प्राप्त होता है, दूसरे में विशेषण सिद्धान्त का विरोधो हो जाता है, तीसरे में यदि उत्पत्ति और विनाश को समकालीन माना जाय तो अनुत्पन्न की उत्पत्ति के समान अनुत्पन्न का विनाश भी प्राप्त होगा। उत्पन्न होने के अनन्तर विनाश मानने पर जैसे कार्यात्मिक क्रियात्मक उत्पत्ति को सकारण माना जाता है ऐसे ही विनाश को तत्कारण मानना होगा।^{११}

उद्योतकर क्षणिकवादी से प्रश्न करते हैं—क्षणिक का क्या अर्थ है? यदि क्षणिक को क्षयवान् माना जाय तो यह मानना होगा कि क्षय के पूर्व क्षयवान् की सत्ता है, जो विरुद्ध है। यदि समनन्तर क्षय से विनिष्ट सत्ता को क्षणिक कहा जाय, तो भी अशुभ है, क्योंकि जिस समय सत्ता है उस समय क्षय नहीं है और जिस समय क्षय है, उस समय सत्ता नहीं है। यदि क्षणिक का अर्थ क्षण रूप काल से अविच्छिन्न सत्ता मानी जाय तो सिद्धान्त-विरोध उपस्थित होता है क्योंकि बौद्धों के अनुसार काल संज्ञामात्र है। नाममात्र किसी वस्तु का विशेषण नहीं हो सकता। अतः, क्षणिकत्व की प्रतिज्ञा करने पर कोई दृष्टान्त ही नहीं मिल सकता क्योंकि प्रदीप आदि का दृष्टान्त असिद्ध है।

कुमारिल—कुमारिल का कहना है कि योगाचार अर्धशून्य विज्ञान को मानते हैं, माध्यमिक विज्ञान को भी शून्य मानते हैं^{१२}। बाह्यार्थ की शून्यता दोनों को ही मान्य है। इसीलिए भाष्यकार (=शङ्कर) ने बाह्यार्थ की स्थापना के लिए पल किया है जिससे दोनों ही बौद्ध मत एक साथ निराकृत हो जायें। सम्भवतः अज्ञानाद और वाद-रायण का भी यही अभिप्राय था।

११—न्यायवातिक, पृ० ४१५।

१२—इ०—श्लोकवातिक में निरात्मकतयाद एवं शून्यवाद के प्रकरण।

बाह्यार्थ के निराकरण के लिए बौद्धों ने दो प्रकार की युक्तियाँ दी हैं। एक ओर उन्होंने प्रमेय की परीक्षा कर यह सिद्ध किया है कि ज्ञान का आलम्बन न परमाणु हो सकता है, न परमाणु-समुह। इस प्रकार की प्रमेय-परीक्षा वसुवन्धु की विधितिका में विस्तारित है तथा इसका मूल साध्यमिक आलोचना में मानना चाहिए। दूसरी ओर प्रमाण-परीक्षा से भी यही निष्कर्ष प्राप्त किया गया है। इसमें ज्ञान को निरालम्बन सिद्ध करने के लिए दो मुख्य अनुमान प्रस्तावित किये गये हैं—(१) जागरित बोध बोध होने के कारण स्वप्नवत् आलम्बनहीन है, (२) बोध और उसका विषय साथ उपलब्ध होने के कारण अभिन्न है तथा उनमें भेद की प्रतीति भ्रान्त है। इनमें पहला अनुमान प्राचीन है, दूसरे का परिष्कार और विकास दिङ्नाथ तथा धर्मेन्द्रोक्ति के युग में हुआ। आलम्बन के अभाव में बोधवैचिध्य समझाने के लिए विज्ञानवादी 'वासना' के सिद्धान्त का सहारा लेते थे।

कुमारिल ने प्रमाण-परीक्षा की ओर ही ध्यान दिया है। प्रत्यक्षत्व को हेतु बनाकर निरालम्बनत्व सिद्ध करने के प्रयत्न में एक ओर प्रत्यक्ष-विरोध होता है, दूसरी ओर दृष्टान्त की प्राप्ति नहीं होती। जागरित अवस्था के प्रत्यक्ष में बाह्य पदार्थों की सुपरि-तिष्ठित प्रतीति होती है जिसके तिरस्कार के लिए पर्याप्त प्रबल बाधक उपलब्ध नहीं होता। स्वप्न का दृष्टान्त ठीक नहीं है क्योंकि प्रतीतिभाव में आलम्बन होता है, स्वप्न में भी, भ्रान्ति में भी। अतः प्रतीति में आलम्बन का अभाव नहीं होता, किन्तु देश-काल का विपरिवर्तन होता है। जहाँ बौद्ध अशेष ज्ञान को निरालम्बन मानते हैं, मौर्मांसक अशेष ज्ञान को आलम्बन।

'सहोपलम्भ नियम' का सहारा लेकर बौद्धों का कहना है कि प्रत्यक्ष-विरोध को उपस्थित करना अपार्यक है क्योंकि प्रत्यक्ष में बाह्य अंश आकारमान होता है, तदतिरिक्त बाह्य वस्तु नहीं। ज्ञेय आकार को वस्तुगत मानने पर ज्ञान का उससे सम्बन्ध टूट्ट हो जायेगा। अतएव आकार को ज्ञानगत मान कर बाह्य-बाह्य भेद की ज्ञान के अभ्यन्तर स्वीकार करना चाहिए। इसके विरोध में कुमारिल का कहना है कि ज्ञान और ज्ञेय का सम्बन्ध प्रकाशक और प्रकाश्य के समान भेदमूलक है। जिस समय विषय का ग्रहण होता है उस समय ज्ञान का ग्रहण नहीं होता। जिस समय एक ज्ञान से दूसरे ज्ञान का ग्रहण होता है उस समय विषय ज्ञेय नहीं होता। यदि बाह्य और बाह्य का अभेद होता तो उनका समकालिक ग्रहण होता जबकि यथार्थ विपरीत है। यहाँ भी बौद्ध और मौर्मांसक मतों में मौलिक भेद है। विज्ञानवादी ज्ञान को स्वप्रकाश मानते हैं, जिसमें कुमारिल सहमत नहीं है।

विज्ञानवाद के विरुद्ध कुमारिल की एक बड़ी आपत्ति यह है कि वह व्यवहारविरोधी है। यदि बिना आलम्बन के ही ज्ञान उद्भासित होता है तो सत्य और मिथ्या का भेद ही विणीत हो जायगा तथा पुरुषार्थों के अभाव में प्रवृत्ति और निवृत्ति, शास्त्र और वाद, सभी निराश्रय हो जाएंगे। वासना को भी व्यवहार को तियामक नहीं बताय्य जा सकता क्योंकि बाह्य आलम्बन के अभाव में वासना की उत्पत्ति ही नहीं होगी।

इस व्यवहारविषयक आपत्ति के परिहार में बौद्धों का कहना है कि सत्य द्विविध है—संवृत्ति और परमार्थ। बाह्य जगत् की संवृत सत्ता ने ही व्यवहार की सिद्धि हो जायगी; वस्तुतः आगतिक व्यवहार परमार्थ पर आश्रित न होकर उसके अज्ञान पर आश्रित है। इसीलिए शास्त्र आदि आवश्यक है। दिङ्मात्र की उक्ति है कि समस्त प्रमाण-प्रमेय-व्यवहार बुद्ध्यारुद्ध धर्म और धर्मों से सिद्ध होता है, उसके लिए उनका पारमाथिक सत्यासत्य अनपेक्षित है। कुमारिल इस परिहार को नहीं मानते। उनका कहना है कि संवृत्ति-सत्य की कल्पना निस्सार है। 'सत्य है तो संवृत्ति कैसे, मिथ्या है तो सत्यता कैसे?' संवृत्ति और परमार्थ का भेद सत्य और असत्य के मध्य में एक तृतीय वस्तु की विमूढ़ कल्पना है।

शंकर—श्रीसंकराचार्य ने शारीरकभाष्य में बौद्धों के तीन सम्प्रदायों का उल्लेख किया है—सर्वास्तिवाद, विज्ञानवाद, शून्यवाद। सर्वास्तिवादी बाह्य और आन्तर वस्तु की सत्ता मानते हैं तथा उसे चतुर्विध बताते हैं—भूत और भौतिक, चित्त और चैत। पृथ्वी घातु आदि भूत हैं। रूप आदि तथा चक्षु आदि भौतिक हैं। पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु परमाणु-संघात हैं। इनके परमाणु क्रमशः कठिन, स्निग्ध, उष्ण, और चलनात्मक हैं। चित्त और चैत में पाँच स्कन्ध संगृहीत हैं। ये भी संहत होकर व्यवहारात्मक बनते हैं।

इसके खण्डन में शंकर का कहना है कि ये दोनों प्रकार के समुदाय अनुपपन्न हैं क्योंकि समुदायी अचेतन है। चित्त का व्यापार भी समुदायसिद्धि के अधीन है। कोई चेतन भोक्ता या प्रशामिता, या स्थिर सहन्ता स्वीकार नहीं किया गया है। अतएव स्कन्ध-संघात की प्रवृत्ति को निरपेक्ष मानना होगा। ऐसी स्थिति में उनकी प्रवृत्ति का विराम ही नहीं होगा। आलस्यविज्ञान की सत्ता स्वीकार करने से भी काम न चलेगा क्योंकि उसे स्थिर मानने पर आत्मा का स्वीकार हो जायेगा, क्षणिक मानने पर वह संहन्ता न हो पायेगा। अथवा, स्कन्धों की क्षणिकता के स्वीकार से उन्हें निर्व्यापार मानना होगा और अतः उनकी प्रवृत्ति भी अनुपपन्न है। इस प्रकार न समुदाय सम्भव है, न तदाश्रित लोकभाषा।

यह कहा जा सकता है कि अविद्या आदि द्वादश निदानों के परस्पर निमित्त-निमित्तिक-भाव से संघात उत्पन्न है, किन्तु प्रतीत्यसमुत्पाद से निदानों की उत्पत्तिभाव सिद्ध होती है, संघात नहीं। संघात की उत्पत्ति के लिए निमित्त चाहिए जो कि भोक्तृरहित क्षणिक अणुओं के स्वीकार में असम्भव है। यदि संघातों की अनादि सन्तति मानी जाय तो उसमें एक संघात से दूसरे की उत्पत्ति या नियम से सदा होगी या अनियम से सदा या विसदा। पहले विकल्प में सन्तान का जाति-भेद न होगा, दूसरे में एक जाति के अन्दर भी व्यक्तित्व सिद्ध न हो पायेगा। पुनश्च, स्थिर भोक्ता के अभाव में भोग भोगार्थ होगा, मोक्ष मोक्षार्थ। अतएव न भोग श्रावनीय होगा, न मोक्ष।

यही नहीं, क्षणभंग मानने पर कार्यकारण-भाव ही सिद्ध न होगा। पूर्वक्षण को निरुद्ध मानने पर उत्तर क्षण को उत्पन्न करने के लिए केवल अभाव रह जायगा। यदि सत्तायुक्त पूर्व क्षण को कारण माना जाय तो उसमें क्रिया और अतएव क्षणान्तर-सम्बन्ध मानना होगा। यदि उसकी सत्ता को क्रिया से अभिन्न माना जाय तो भी अनुपपत्ति रह जाती है क्योंकि तब यह बताना होगा कि कारण के स्वभाव से अस्पष्ट कार्य की उत्पत्ति किस प्रकार होगी? यदि कारण से कार्य को उत्पन्न माना जाय तो कारण की क्षणिकता तिरस्कृत हो जाती है। और यदि कार्य के स्वभाव को कारण से अकृता माना जाय तो किसी भी कारण से कोई भी कार्य उत्पन्न हो जायेगा। अग्नि, उत्पाद, और निरोध वस्तु का स्वरूप माने जा सकते हैं, या उसकी अवस्थान्तर, अथवा वस्तुन्तर। पहली कल्पना में 'वस्तु', 'उत्पाद', एवं 'निरोध' को पर्याप्त मानना होगा। दूसरी में अवस्थाभेद मानने पर क्षणिकत्व छोड़ना होगा। तीसरी में वस्तु शाश्वत हो जायगी। यदि वस्तु का दर्शन और अदर्शन ही उसका उत्पाद और निरोध माना जाय तो भी वस्तु शाश्वत हो जायगी क्योंकि दर्शन और अदर्शन द्रष्टा के धर्म हैं, न कि दृश्यवस्तु के। क्षणिकता के स्वीकार से स्मृति तथा प्रत्यभिज्ञान असम्भव हो जायेंगे क्योंकि इनके लिए पूर्वकालीन दर्शन और उसके उत्तरकालीन स्मरण के अणु में अभिन्न विषयी तथा अभिन्न विषय अपेक्षित हैं।

विज्ञानवादी के लिए समस्त प्रमाण-प्रमेय-व्यवहार आन्तरिक है तथा बुद्धि-समारुह रूप से ही उत्पन्न है। ज्ञान के अतिरिक्त बाह्य पदार्थों की सत्ता असम्भव है क्योंकि बाह्य अर्थ परमाणु होते या परमाणु-समूह। परमाणुओं को स्पष्ट ही स्तम्भ आदि की प्रतीति का आलम्बन नहीं माना जा सकता। दूसरी ओर स्तम्भ आदि को परमाणु-समूह भी नहीं माना जा सकता क्योंकि समूह को परमाणुओं से न भिन्न निकृष्ट किया जा सकता है, न अभिन्न। इसी प्रकार जाति आदि भी प्रत्यक्ष्येव हैं।

गुणवत् ज्ञान से घट, पट आदि विविष्ट विषय प्रकाशित होते हैं। अपने विषय के चुनाव में ज्ञान की यह विशेषपरकता ज्ञान और विषय के सामरूप्य के बिना समझ में नहीं आ सकती। इस सामरूप्य के मानने पर ज्ञेय आकार को ज्ञानमय मानने में लाभ है। यही नहीं, ज्ञान और ज्ञेय की सदा साथ ही उपलब्धि होती है। अतएव उन्हें अभिन्न मानना ही उचित है। स्वप्न, जाग्रि में इस अभेद का दृष्टान्त मिलता है। जाग्रति की प्रतीति को भी स्वप्नवत् मानना चाहिए। स्वप्नतुल्य ही बाह्यार्थ के अभाव में वासना के वैचिष्य से प्रतीति-वैचिष्य को सिद्ध समझना चाहिए।

इस मुक्ति-कलाप के खण्डन में शंकराचार्य का कहना है कि बाह्यार्थ की सत्ता उपलब्धि के द्वारा ही सुघोषित है। कोई भी घट, पट आदि के ज्ञान को ही घट, पट आदि नहीं समझता। ज्ञान और ज्ञेय के सहोपलम्भ का कारण उनका अभेद न होकर उनका उपायोपेयभाव है। ज्ञान ज्ञेय का ग्राहक है अतः ज्ञानविरहित ज्ञेय उपस्थित नहीं होता, किन्तु उससे उनका अभेद सिद्ध नहीं होता। प्रकारान्तरे से ज्ञान और ज्ञेय का भेद लजित भी किया जा सकता है। घटज्ञान, पटज्ञान, आदि में ज्ञान के तुल्य होते हुए भी विषयभेद प्रकट होता है, दूसरी ओर, घटज्ञान, घटस्मरण आदि में विषय का भेद न होते हुए भी विषयी का भेद लक्ष्य है। अतः, ज्ञान स्वयं अपना ज्ञेय किस प्रकार हो सकता है। कुशल नट भी अपने कंधे पर नहीं चढ़ सकता। शंकर विज्ञान की स्वसंवेद्यता का भी खण्डन करते हैं। अन्तर्गत विज्ञान से अत्यन्त भिन्न मित्य साक्षी ही स्वयंसिद्ध है। उसी से विज्ञान को अवभास्य मानना चाहिए। स्वप्न और जाग्रति की तुलना भी प्रयुक्त है क्योंकि स्वप्न का बोध होता है, जाग्रति का नहीं। स्वप्न स्मृतिरूप है, जाग्रति उपलब्धि-रूप। वासना के सहारे ज्ञानभेद बताना भी निर्युक्तिक है क्योंकि वासना संस्कारविशेष है तथा संस्कार निमित्त अथवा आश्रय के बिना उद्भूत नहीं होते। बाह्यार्थ के अभाव में निमित्त की सिद्धि नहीं होती, शक्तिरूप के कारण श्रालभविज्ञान भी वासना का आश्रय नहीं बन सकता।

शून्यवादियों के पक्ष को शंकराचार्य ने सर्व-प्रमाण-विप्रतिषिद्ध कहा है तथा उसका खण्डन अनावश्यक बताया है। लोकव्यवहार सर्व-प्रमाणसिद्ध है। बिना किसी अन्य तत्त्व के स्वीकार के उसका निषेध नहीं किया जा सकता।

ह्रास और पतन

सिन्धु—सातवीं शताब्दी में स्वानुच्चांग के अनुत्तर सिन्ध के शासक शुद्धजातीय बौद्ध थे तथा वहीं विहार एवं भिक्षु बहुसंख्यक थे, किन्तु उनमें अष्टाचार प्रचलित था। साहसी राय के अनन्तर ब्राह्मण अमात्य चच ने नये राजवंश की स्थापना की।

'सचनामा' से ज्ञात होता है कि ब्राह्मणावाद में इस समय "बुद्धशक्त" (?) नाम का बौद्ध श्रमण या जोकि स्पष्ट ही एक सिद्ध तान्त्रिक था। उसके प्रभाव से सच ने बौद्ध धर्म का विरोध नहीं किया। सच का भाई 'चन्दर' श्रमण बताया जाता है। ई० ७१२ में सच का पुत्र दाहिर मुहम्मद बिन कासिम के द्वारा मार डाला गया तथा हिन्दुओं के स्थान पर अरबों में सिन्ध में शासन की यागदोर पकड़ी। अरब विवरणों से यह निस्सन्देह है कि उस समय सिन्ध में बौद्ध श्रमणों की संख्या प्रचुर तथा उनका प्रभाव पर्याप्त था। किन्तु ये श्रमण स्पष्ट ही वापुश्य एवं वैज्रवीही थे। अरबों की विजय में इन्होंने अनेक प्रकार से सहायता पहुँचायी। अरबों की धार्मिक सहिष्णुता के कारण आठवीं सदी में सिन्धो बौद्धों का सहसा खोप नहीं हुआ। आठवीं सदी के पूर्वार्ध में द्वि-त्राजों के शासक-विवरण (७०६-९) से इसकी पुष्टि होती है। पीछे पर्याप्तक के समय में 'सैन्दव भावकों' का उल्लेख तारानाब (पृ० २२७) ने किया है। बुरोम ने बुद्धाज्ज की गणना पर 'सैन्दव भावकों' का मत उद्धृत किया है। किन्तु इसग्राम के साक्षिभ्य में तथा मुस्लिम शासन में सिन्ध के पहले से विवृत और भ्रष्ट बौद्ध धर्म का कगार; किन्तु अविवक्षित रूप से धम्य और सोप हुआ।

उत्तर-पश्चिम—कोरिया के निम्न त्रि-त्राजों ने ७२६ से ७२९ के बीच भारत-यात्रा की थी। उसके तथा उ-कुंग के विवरण (७५१-९०) से ज्ञात होता है कि आठवीं सदी में कपिशा, गन्धार, उद्दिश्यान एवं कश्मीर में सद्धर्म का प्रचुर प्रचार था। यह स्मरणीय है कि श्वान्-च्वांग ने गन्धार और उद्दिश्यान में सद्धर्म के ह्रास का निर्देश किया है। सद्धर्म का यह पुनरुज्जीवन कदाचित् उद्दिश्यान के मन्त्रयान एवं वज्रयान के रूप में था जिसके वहाँ प्रचार का संकेत श्वान्-च्वांग ने भी किया है। उद्दिश्यान में वज्रयान के नेता इन्द्रभूति और पद्मसम्भव थे। आठवीं और नवीं सदियों में कपिशा, गन्धार और उद्दिश्यान में तुर्की शाही नरेश शासन करते थे और वे बौद्ध धर्म के अनुकूल प्रतीत होते हैं। नवीं शताब्दी में पुरुषपुर के कनिष्क-विहार में अध्ययन का उल्लेख प्राप्त होता है। ई० ८७० में अरबों ने कादुल जीत लिया तथा प्रायः इसी समय ललितम नाम के ब्राह्मण ने तुर्की शाही वंश के स्थान पर ब्राह्मण शाही वंश की स्थापना की जिसका ११वीं सदी में कट्टर धर्मान्ध मुस्लिम तुर्कों ने विनाश किया। प्रायः इसी समय अलबेल्की ने अफगानिस्तान एवं उत्तर-पश्चिमी भारत में बौद्ध धर्म को सुप्त पाया।

कश्मीर—श्वान्-च्वांग ने कश्मीर में १०० विहार देखे थे, प्रायः एक शताब्दी परचात् ७५१ में उ-कुंग ने वहाँ ३०० विहारों का उल्लेख किया है। कलहण ने ज्ञात

होता है कि वैष्णव होते हुए भी ललितादित्य और जयापीड ने अनेक बौद्ध विहारों का निर्माण कराया। नवीं शताब्दी में अवन्तिवर्मा के शासनकाल में बौद्ध साहित्य और तन्त्रों की प्रगति का प्रमाण मिलता है। क्षेमगुप्त के समय में बौद्ध मठों का राजनीतिक हस्तक्षेप सूचित होता है। विद्वा (९५०-१००३) ने अनेक बौद्ध विहार बनवाये। ११वीं शताब्दी में कल्हण ने तान्त्रिकों और बौद्धों का पोषण किया। हर्ष (१०८९-११०१) के घोर अत्याचारों और भ्रष्टाचारों में मन्दिरों का धन लूटना भी था। बौद्ध विहारों की इस समय कितनी क्षति हुई, यह अनिश्चित है। जयसिंह (११२३-४०) के समय में बौद्ध धर्म के लिए दिये गये अनेक दानों का उल्लेख प्राप्त है।

यह स्पष्ट है कि कश्मीर में अधिकांश शासक बौद्ध न होते हुए भी बौद्ध धर्म के प्रतिकूल नहीं थे। बौद्ध भिक्षुओं के लिए विविध विहारों का निर्माण बराबर ही होता रहा। कश्मीर में नवीं सदी में धर्मोत्तर आदि अनेक प्रसिद्ध बौद्ध आचार्य हुए थे और प्रत्यभिज्ञा दर्शन का बौद्ध दर्शन से निश्चित सम्बन्ध प्रतीत होता है। जालन्धरी, सोमनाथ आदि बुद्धभोजान कश्मीरी बौद्ध पण्डित लिखित में धर्मप्रचार एवं अनुवाद के लिए बुलाये गये। ई० ९६६ में शिव-चिन और १५६ चीनी भिक्षु बौद्ध जन्त्यों के संकलन के लिए कश्मीर आये। जहाँ एक ओर कश्मीर में बारहवीं शताब्दी तक बौद्ध कला और पाण्डित्य की परम्परा बती रही, दूसरी ओर बौद्ध विहारों और भिक्षुओं में विकृत और भ्रष्ट धर्मचर्यों के भी पर्याप्त प्रमाण मिलते हैं। कल्हण ने सर्वोक्त भिक्षुओं का उल्लेख किया है तथा सद्धर्म में अड्डालु क्षेमेन्द्र की कृतियों में भिक्षुओं पर ध्वंस का अभाव नहीं है। उत्तर-पश्चिम के सदा कश्मीर में भी बौद्ध धर्म का विनाश इस्लाम की देन मानना चाहिए। ई० १३३९ से कश्मीर में मुस्लिम प्रभुत्व निश्चित रूप से विदित है।

पश्चिम और मध्यदेश—ग्वान्-च्वांग और इ-चिंग के विवरण से सातवीं सदी में सद्धर्म की बलभी में मनुष्य क्षाल होती है। सातवीं और आठवीं शताब्दियों में खमिलेखों से सद्धर्म के प्रति बलभी के शासकों की अनुकूलता और दानशीलता सूचित होती है। बलभी इस युग में बौद्ध विद्या का एक प्रकट केन्द्र था। पीछे मध्य भारत और पश्चिम में बौद्धों के कमशः ह्रास में राजकीय उघेसा तथा बाह्य और जैन धर्मों के प्रसार को कारण मानना चाहिए।”

९३-इ०—अन्तेकर, राष्ट्रकूट एण्ड देयर एज, पृ० २७०-७२, ३०७-९;

तु०—सी० आइ० जाइ०, जि० ४, भाग १, पृ० १४६, १४९।

मगधदेश में स्वानु-क्वांग के समय में ही सद्धर्म का हांस सूचित होता है। स्पष्ट ही बौद्ध धर्म के लिए गुप्तों की सहिष्णुता पर्याप्त नहीं थी। उसे अपने विकास के लिए राजकीय पोषण अपेक्षित प्रतीत होता है। आठवीं सदी में ह्वी-बाओ और उ-कुंग दोनों ने कान्चकुब्ज में सद्धर्म को समृद्ध, किन्तु वाराणसी में लुप्तप्राय देखा। छि-ये नाम का चीनी साधु भारत से ९७६ में लौटा था। उसने कान्चकुब्ज में भी बौद्ध धर्म को लुप्त पाया, किन्तु मगध में उसकी स्थिति समृद्ध थी। सारनाथ में पुरातत्वीय खानगी १२वीं शताब्दी के अन्त में बौद्ध परम्परा का सहसा उच्छेद सूचित करती है जो सम्भवतः तुर्कों विजय का परिणाम था।

मगध और पूर्व—नाल सम्राट् अपने को 'परमसौगत' कहते थे और मगध में उनके शासन-काल में बौद्ध धर्म, दर्शन, तन्त्र तथा कला का एक उज्ज्वल युग आविर्भूत हुआ।" आठवीं शताब्दी में पालवंश के प्रभुत्व का बंगाल में उद्भव तथा मगध में विस्तार हुआ। धर्मपाल के समय में पालसाम्राज्य का अधिकार समृद्ध से कान्चकुब्ज तक विस्तृत था। देवपाल के समय में साम्राज्य का यह प्रताप बना रहा। पीछे अनेक भाम्य-विपक्षों के वाक्मूव पालशक्ति न्यूनाधिक रूप में बारहवीं शताब्दी तक विद्यमान थी। इस युग में तालन्दा, विक्रमशोल, ओदन्तपुरी, सोमपुरी आदि विहारों की विद्या और स्वाति अपने चरम शिखर तक पहुँची तथा बौद्ध धर्म ने तिब्बत पर विजय प्राप्त की जिसमें खान्तरक्षित, पद्मसम्भव और अतीश ने प्रधान नेतृत्व किया। दूसरी ओर, तन्त्र और हठयोग के विकास ने बौद्ध और ब्राह्मण धर्मों के बीच की खाई अंशतः पाटी।

तारानाथ के अनुसार पालयुग में सद्धर्म का मगध, मंगल, आडिविश, अपरान्तक खमपद, कपशीर तथा नेपाल में विस्तार हुआ। इस विस्तार में सद्धर्म का रूप प्रधान-तया महायान एवं मन्त्रमय था। प्रथम पालशासक गोपाल का मात्स्थन्याय से अभिभूत प्रजा ने राजपद में वरण किया था। गोपाल ने मंगल से प्रारम्भ कर अपना शासन मगध पर भी स्थापित कर लिया। ओदन्तपुरी में गोपाल के समय में ही

१४—ड० तारानाथ, पृ० २०२-५७; जे० बी० ओ० आर० एस० ५.१७१;

विद्यानूषण, हिस्टरी ऑफ़ दि मेडिअल स्कूल ऑफ़ इण्डियन लोजिक; मित्र, डिक्लरेशन ऑफ़ बुद्धिज्म इन इण्डिया; मज्जुमदार (सं०), हिस्टरी ऑफ़ बंगाल, वि० १, ताहु, बुद्धिज्म इन उड़ीसा; बोल, इण्डियन टोक्नस ऑफ़ दि बुद्धिस्ट यूनिवर्सिटी।

कदाचित् वहाँ के सुप्रसिद्ध विहार की स्थापना हुई। अमपाकरगुप्त के समय में वहाँ एक सहस्र भिक्षु थे। इसी युग में कश्मीर में आचार्य शान्तिप्रभ, पुष्पकोटि के सिद्ध शाक्यप्रभ, दानवीर, विरोचमित्र, प्रज्ञावर्मा तथा आचार्य चार विद्यमान थे। पूर्व में इस समय आचार्य ज्ञानगर्भ थे तथा विरूप नाम के एक सिद्धाचार्य भी इसी समय के हैं। शान्तिरक्षित नाळन्दा के प्रसिद्ध आचार्य थे और पीछे धर्मप्रचार के लिए तिब्बत गये थे। उनका 'तत्त्वसंग्रह' बौद्ध दर्शन की अनुपम कृति है। इसमें अन्य दर्शनों और सम्प्रदायों का विस्तृत खंडन है। एवंकार का अपना सिद्धान्त खण्डन में माध्यमिक-स्वातन्त्रिक, प्रमाणमोमांसा में सौतान्तिक, तथा परमार्थचिन्तन में पौषाचार-विज्ञानवाद से प्रभावित है। बुद्ध की सर्वज्ञता ही उनके सिद्धान्तों में मूर्धन्य है।

धर्मपाल का शासन भूदौर्घ्य बताया गया है। तारानाथ ने उस साम्राज्य का विस्तार समुद्र से दिल्ली और जालन्धर तक बताया है। धर्मपाल ने सिंहभद्र और ज्ञानपाद को अपना आचार्य बताया तथा प्रज्ञापरमिता एवं गृह्यसमाज का विशेष सम्मान किया। उनके समय में सिद्धाचार्य कुकुर का आविर्भाव हुआ। धर्मपाल ने ही विश्वम, शील-विहार की स्थापना की। यह विहार मगध में उत्तर की ओर गंगातीर पर पर्वताग्र में स्थित था। विहार के चारों ओर प्राकार था तथा मध्य में १०८ चैत्यगृह थे। वहाँ १०८ आचार्य थे जिनके अतिरिक्त विहार के विविध प्रबन्ध के लिए ६ आचार्य और थे। कालान्तर में वहाँ एक मध्य में स्थित आवास के ६ तरफ ६ अन्य आवासों का विकास हुआ। विहार के ६ द्वारों में विख्यात विद्वान् द्वार-पण्डित के रूप में रहते थे। धर्मपाल के समय के प्रसिद्ध पण्डितों में कल्याणगुप्त, सिंहभद्र, शोभज्जुह, नागरमेध, प्रभाकर, पूर्णवर्धन, वज्राचार्य बुद्धज्ञानपाद, बुद्धगुह्य एवं बुद्धशान्ति उल्लेखनीय हैं। सिंहभद्र ने शान्तिरक्षित से माध्यमिकज्ञात्व का अध्ययन किया था तथा वेरोचनभद्र ने प्रज्ञापरमिता एवं अभिसमयालंकारोपदेश का। इन्होंने अष्टसाहस्रिका पर व्याख्या आदि अनेक ग्रन्थों का प्रणयन किया। आचार्य नागरमेध की बोधिसत्त्वभूमि पर व्याख्या प्रसिद्ध है। वज्राचार्य बुद्धज्ञानपाद के चतुर्कारों के विषय में अनेक प्रसिद्धियाँ थीं। गृह्यसमाज, मायाज्ञाल, बुद्धसमायोग, चन्द्रगुह्यतिलक तथा मञ्जुश्रीकोष नाम के तन्त्रों का वे प्रायः व्याख्यान करते थे। यह स्मरणीय है कि इसी युग में सैन्धव आबकों ने और सिंहल के भिक्षुओं ने चित्रमशील में तन्त्र-मन्त्र का विरोध प्रकट किया।

तारानाथ के अनुसार देवपाल ने योगी शिरोमणि से प्रेरित होकर ओडिविषा के तीर्थिक राजा से युद्ध किया और ओडिविषा जीता क्योंकि पूर्वकाल में वहाँ सद्धर्म का

प्रचार या जिसका स्थान उस समय लीचियों ने ले लिया था। देवपाल ने ४० विरोध लीचों स्वातों का विनाश किया जिनमें अधिकांश मंगल और वरेन्द्र में थे, ऐसी प्रतिज्ञा है। इन्होंने श्रीवैकुण्ठ अथवा सोमपुरी विहार का उद्धार किया। इनके समय में अपर-कुम्भाचारिन नाम के आचार्य हुए थे। इन्होंने कामरूप में वसुमिद्वि प्राप्त की थी तथा ये सम्बर, हेमच और शमान्तक तन्त्रों के पण्डित थे। इन्होंने सम्बरव्याख्या और अन्य शास्त्रों का प्रणयन किया। इस समय के अन्य प्रमुख आचार्य थे—शास्त्र-प्रभ, शास्त्रमित्र, मुमतिशील, चण्डामिन, ज्ञानचन्द्र, ब्रह्मानुब, मञ्जुश्रीकीर्ति, ज्ञानदत्त, और ब्रह्मदेव। दक्षिण की ओर इस समय भदन्त अवलोकित थे तथा कश्मीर में आचार्य धनमित्र। शास्त्रमित्र ने तत्त्वसंग्रह नाम के योगतन्त्र पर कौस्तुभालंकार नाम की व्याख्या कौस्तुभ में लिखी। जीवन के अन्तिम भाग में ये कश्मीर चले गये। ब्रह्माचार्य मञ्जुश्रीकीर्ति ने नामसंगीति पर टीका लिखी। ब्रह्मदेव एक कवि थे और उनके लोकेश्वरशक्तस्तोत्र की प्रतिज्ञा थी।

महीपाल के समय में आचार्य आनन्दधर्म, परहित, चन्द्रपद्म, ज्ञानदत्त, ज्ञानकीर्ति आदि थे। कश्मीर में इस समय जिनमित्र, सर्वज्ञदेव, ज्ञानशील आदि उल्लेख्य हैं। सिद्ध तिलोपा भी इसी युग के थे। आनन्दधर्म महासाधक सम्प्रदाय के तथा न्याय-माध्यमिक दर्शन के अनुयायी थे। उन्होंने बहुसंख्यक गीत तन्त्रों पर व्याख्याएँ लिखीं।

तारानाथ के अनुसार महीपाल के अनन्तर 'महापाल' ने शासन किया। 'महापाल' ने किस शासक को समझना चाहिए, यह अनिश्चित है। 'महापाल' ने ओदन्त-पुरी में उदयान विहार स्थापित किया तथा वहाँ ५०० सैन्यब थावकों का प्रवन्ध किया। सोमपुरी, नालन्दा, आदि में उसने अनेक विहार स्थापित किये। कालचक्रतन्त्र का इस समय प्रचार हुआ तथा आचार्य प्रज्ञाकरगुप्त, पद्मार्जुन, जेतारि, कुण्डलनयनवज्र आदि इसी समय के हैं।

तारानाथ के अनुसार 'चणक' के प्रशासन-काल में रत्नाकरशान्ति, प्रज्ञाकरमणि, वागीश्वरकीर्ति, नारोपा, रत्नवज्र तथा ज्ञानधीमित्र विक्रमशील के 'हारपण्डित' थे। नारोपा परमा के गुरु थे। तिब्बत के प्रतिष्ठिततम सिद्ध मिल-रे-पा मर-पा के शिष्य थे। रत्नवज्र कश्मीर से विक्रमशील आये थे। कश्मीर छोड़ कर उन्होंने वहाँ धर्म का प्रचार किया तथा अन्त में उद्यान चले गये। ज्ञानधीमित्र गौडदेशीय थे तथा पहले सैन्यब थावकों के पण्डित थे। पीछे उन्होंने महायान स्वीकार किया।

अतौष दीर्घकर श्रीजान को नयपाल के समय में रखना चाहिए। तारानाथ ने 'नयपाल' के समय में अमोघवज्र, प्रज्ञाकरदक्षित आदि पण्डित कहे हैं। प्रज्ञाकर-

रक्षित को पितृ-मातृ-कुलों में बिद्वान् बताया गया है। भारोपा के जिन्य चिरि, जाति के बाण्डाल थे। आचार्य अनुपमनागर काळचक्रतन्त्र के पण्डित थे। कश्मीर में इस समय शंकरानन्द ने तर्कमूर्ति के ग्रन्थों पर व्याख्याएँ लिखीं।

रामपाल के समय में अम्बिकाकरगुप्त नाम के महान् आचार्य कञ्जालनपण्डित थे। तारानाथ के अनुसार इस समय सब का ह्रास हुआ। विक्रमशील में इस समय १६० पण्डित थे और १,००० आवासिक भिक्षु थे यद्यपि एवं के अवसर पर ५,००० एकत्र हो जाते थे। कञ्जालन में राजा के द्वारा पोषित ४० महाभान के अभिज्ञ तथा २०० श्रावक भिक्षु निरन्तर वास करते थे। विशिष्ट अवसरों पर १०,००० श्रावक भिक्षु एकत्र होते थे। आदित्यपुरी में १,००० भिक्षु भस्त्र निवास करते थे, किन्तु अवसरों पर १२,००० एकत्र हो जाते थे। इस समय समय के अतिरिक्त प्रायः सर्वत्र तीर्थिक और म्लेच्छ धर्मों की वृद्धि हो रही थी।

तारानाथ ने 'राधिकतेन' के समय में २४ "महान्" (आचार्यों) का उल्लेख किया है जिनमें कुछ कश्मीर और नेपाल में थे तथा सब बज्जघर और सम्बर के अभिज्ञ थे। किन्तु सेनवंश के समय ही म्लेच्छों ने कुछ भिक्षुओं की सहायता से मगध में विजय प्राप्त की तथा विहारों को तहस-नहस किया। बौद्ध आचार्य तिब्बत, नेपाल, दक्षिण आदि की ओर भाग गये तथा मगध और बंगाल में भी सद्धर्म का सूर्यास्त हो गया।

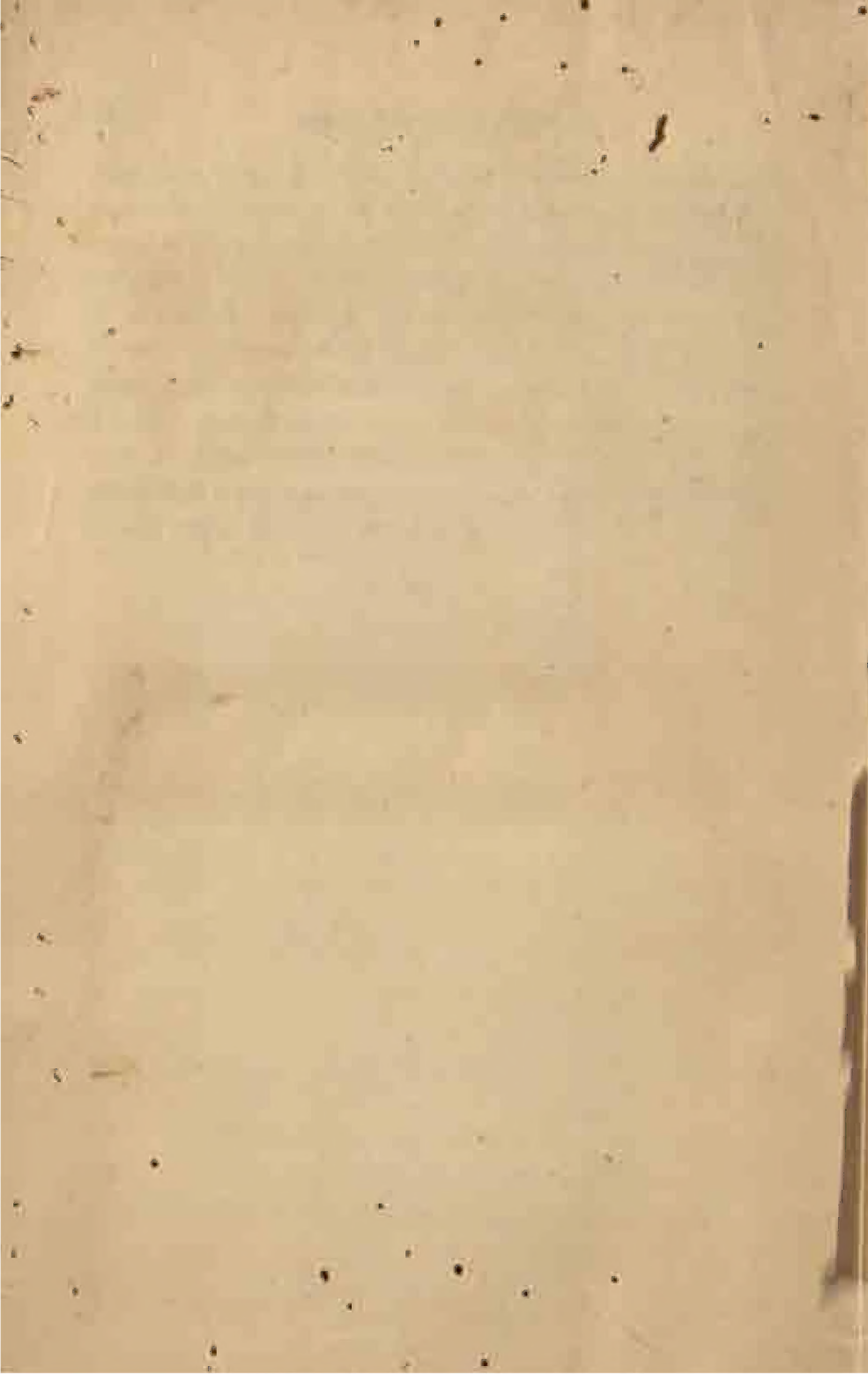
ह्रास के कारण

भारत में सद्धर्म के ह्रास और पतन के विषय में अनेक भ्रान्तियाँ प्रचलित हैं। यह कहा गया है कि "सद्धर्म का प्रचार केवल स्थानीय तथा कादाचित्तक था" (वासिलियफ), अतः उसका पतन आश्चर्यजनक नहीं है। यह भी कहा गया है कि बौद्ध धर्म हिन्दू धर्म में कवलित हो गया जिसमें ७वीं शताब्दी से सांमितीय और तान्त्रिक प्रसार ने सम्भवतः सहायता दी। बौद्ध संप्रदाय में तन्त्रों के कारण ज्ञान और आचार के लोप को भी उसके नाश का कारण बताया गया है। कुमारिल तथा शंकर के बाद-कौशल को भी बौद्धधर्म के ह्रास में कारण माना गया है। इस प्रसंग में यह निर्विवाद है कि बौद्ध धर्म के कतिपय तत्त्व हिन्दू धर्म में अवश्य स्वीकृत हुए हैं। यथा, शाक्तों की कौलपरम्परा में तथा यह भी स्वीकार्य है कि अनेक भिक्षुओं एवं विहारों में भ्रष्टाचार का अभाव न था जिसका 'राष्ट्रपालपरिपूच्छा' में स्पष्ट निर्देश है। किन्तु तान्त्रिक आचार तथा तत्सम्बद्ध कुछ विकृति केवल बौद्धों में ही विदित न थी, अपितु शैवों और शाक्तों में भी विदित थी, जिनका प्रचार क्षुप्त नहीं हुआ

और न तार्किक खंडन से किसी धर्म का लोप माना जा सकता है। वस्तुतः बौद्ध धर्म प्रधानतया भिक्षुओं का धर्म था तथा इन भिक्षुओं का जीवन विहारों में केन्द्रित था। उपासकों के लिए बौद्ध धर्म ने अपना पूषक और पर्याप्त नैतिक-सामाजिक आधार एवं संस्वाएं नहीं गढ़ पायी थी। नैयायिक उदयन का कहना है कि बौद्ध भी वैदिक संस्कारों का पालन करते थे। उपासकों का बौद्ध धर्म मुख्यतया विहारों और चैत्यों के लिए दान तथा तारा, लोकेश्वर आदि की प्रतिमाओं का अर्चन ही था। बौद्ध विहार प्रायः राजाओं के द्वारा प्रदत्त अथवा अनुमत भूमिदान पर निर्भर करते थे। इसी कारण बौद्ध धर्म के प्रचार में राजकीय समर्थन एवं प्रोत्साहन का विशेष हाथ रहा है। दक्षिण और पश्चिम में हिन्दू शासकों की उपेक्षा अथवा वैमन्य से तथा उत्तर में तुर्कों की विजय से बौद्ध विहार नष्ट और लुप्त हो गये। विहारों के लोप से उपासकों की ओर बौद्धता का विलोप अनिवार्य था।







"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book.
clean and moving.